EL SACRIFICIO HUMANO ENTRE LOS AZTECAS

≈

MICHEL GRAULICH

ANTROPOLOGÍA

≈

Michel Graulich
ANTROPOLOGÍA

9786071632685
25/02/16 12:13

MICHEL GRAULICH
(Orroir, 1944-Evere, 2015)

≈

fue un especialista belga en historia del arte y de los aspectos religiosos de las culturas de la América prehispánica, particularmente en los ritos mexicas. Publicó gran cantidad de obras centradas en las culturas del valle de México, entre las que se encuentran *Autosacri fi ce in Ancient Mexico, L'Art précolombien, Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan, Moctezuma. Apogeo y caída del Imperio azteca* y *Ritos aztecas: las fi estas de las veintenas*

SECCIÓN DE OBRAS DE ANTROPOLOGÍA
EL SACRIFICIO HUMANO ENTRE LOS AZTECAS

Traducción
JULIO CAMARILLO
MICHEL GRAULICH
El sacrifi cio humano entre los aztecas - Graulich, Michel
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Primera edición en francés, 2005
Primera edición en español, 2016
[Primera edición en libro electrónico, 2021]

El sacrifi cio humano entre los aztecas / Michel Graulich ; trad. de Julio Camarillo. — México : FCE, 2016

477 p. ; 21 × 14 cm — (Sección de Obras de Antropología) Título original: Le Sacrifi ce humain chez les Aztèques ISBN 978-607-16-3268-5

1. Sacrifi cio humano — Aztecas 2. Aztecas — Ritos y ceremonias 3. Aztecas —

Religión I. Historia — México — Prehispánico II. Camarillo, Julio, tr. III. Ser. IV. t.

LC F1219.3 Dewey 972.018 G659s

Título original: *Le Sacrifi ce humain chez les Aztèques* de Monsieur Michel Graulich

© 2005, Librairie Artheme Fayard
D. R. © 2016, Fondo de Cultura Económica

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México
www.fondodeculturaeconomica.com
Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. 55-5227-4672
Diseño de portada: Laura Esponda Aguilar

ISBN 978-607-16-7183-7 (electrónico-PDF)
ISBN 978-607-16-3268-5 (rústico)
Hecho en México • *Made in Mexico*

ÍNDICE

Abreviaturas 9
Introducción 11
I. *Los mitos* 61
1. La imagen del mundo y sus edades 61
2. Los mitos de autosacrifi cio por extracción de sangre 66
3. Los mitos sobre la creación del mundo 72
4. La falta de los dioses 75
Mixcoatépec, 91
5. La falta de los hombres 92
6. El sacrifi cio en las peregrinaciones mexicas . . 97
II. *El mito en acción* 120
1. Las fi estas regulares 120
El año solar, 120; La Fiesta del Barrido *(ochpaniztli)*, 124; Llegan los Dioses *(teotleco)*, 128; La Fiesta de las Montañas *(tepéilhuitl)*, 129; Espátula Rosa *(quecholli)*, 130; Levantamiento de Banderas *(panquetzaliztli)*, 132; Caída de las Aguas *(atemoztli)*, 135; Estiramiento (o "Nuestro Vientre" o "Arrugado": *títitl*) , 136; Crecimiento, Vivifi cación *(izcalli)*, 138; Detención de las Aguas *(atlacahualo)* o el Árbol se Alza *(cuahuitlehua)*, 139; Desollamiento de Hombres *(tlacaxipehualiztli)*, 141; Peque ña Vigilia *(tozoztontli)*, 143; Gran Vigilia *(huey tozoztli)*,

144; Sequía (?) *(tóxcatl),* 144; Manducación del Potaje de Maíz *(etzalcualiztli),* 146; Pequeña Fiesta de los Señores *(tecuilhuitontli),* 147; Gran Fiesta de los Señores *(huey tecuílhuitl),* 148; Ofrenda de Flores o Pequeña Fiesta de los Muertos *(tlaxochimaco, huey miccaíhuitl),* 150; El Fruto que Cae o la Gran Fiesta de los Muertos *(xócotl huetzi, huey miccaílhuitl),* 151; La fi esta "secu-
7
8 ÍNDICE
lar" del Fuego Nuevo, 153; Otras fi estas, 155; Las fi estas móviles, 155
2. Los sacrifi cios irregulares 157
Fundación e inauguración, 157; Guerras, 161; Disfunciones del orden cósmico, 163; Sacrifi cios privados, 165; Diversos, 167; Funerales, 167; Conclusión, 169
III. *Los actores del drama* 174
1. Los sacrifi cantes 174
Los guerreros, 178; Los comerciantes, 196; Otros gremios, 210; Los *calpulli,* 214; El clero, 216; Señores y reyes, 216; Otros sacrifi cantes, 219
2. Las víctimas 221
Los guerreros, 222; Los esclavos, 241; Los condenados, 246; Nobles de la ciudad, 250; Ciudadanos ordinarios, 251; Extranjeros, 251; Niños, 252; Personas marcadas, 256; Vírgenes, 258; Voluntarios, 258; Conclusión, 262
3. Los sacrifi cadores 268
Los sacerdotes, 271; ¿A quién representaban?, 272; Los sacrifi cadores, 278
IV. *El proceso del sacrifi cio* 295
1. Los ritos preliminares 295

Ayunos y penitencias, 296; Los dioses en la Tierra, 300; Música y danza, 303; El apercibimiento apaciguador, 310; Entrar en la arena, 311; La ascensión hacia los dioses, 312
2. Los lugares, vías y medios de ejecución 313
Los lugares, 313; Las piedras y los altares de sacrifi cio, 329; Los instrumentos, 335; La hora de la muerte, 351; Ejecución y ofrenda, 353; Los usos del cuerpo, 390; Conclusión, 403
3. Desenlace de los ritos 403
El festín caníbal, 405
4. La apoteosis de los muertos 440
Para concluir… 445
Agradecimientos 449
Bibliografía 451

ABREVIATURAS

ADEVA

Akademische Druck-und Verlagstansalt

Bol. INAH Boletín del INAH

CIW

Carnegie Institution of Washington

CF Códice

fl orentino (Sahagún, 1950-1984)

CTR Códice

tellerian

o-remensis

CVA

Códice vaticanus A

ECN

Estudios de Cultura Náhuatl, México

HMP

Historia de los mexicanos por sus pinturas

HR

History of Religions

ICA

International Congress of Americanists, actas

INAH

Instituto Nacional de Antropología e Historia, México INI

Instituto Nacional Indigenista, México

JSA

Journal de la Société des Américanistes, París QAGA

Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas

REAA

Revista Española de Antropología Americana

RES

Journal of Antrophology and Aesthetics

RMEA

Revista Mexicana de Estudios Antropológicos, México *RMEH*

Revista Mexicana de Estudios Históricos, México *RG Relaciones geográfi cas*

9

INTRODUCCIÓN

Vamos a referir las ceremonias en que ofrecen la sangre de los miserables. Abriéndole a la po bre víctima, no la garganta, sino el pecho, le arrancan el corazón, con cuya san gre caliente untan los labios de los ídolos, de jan do que el resto vaya a verterse en la lagu na; luego, sin abrirlo, queman el corazón y las en tra ñas, juz-gando que su humo ha de ser agra da ble a los dioses. Uno de los ídolos es mascu lino, y con la cabeza inclinada contempla el ensangrentado estanque, como aceptando el sa crifi cio de las víctimas. Cómense el morcillo de los brazos, y la parte carnosa de los muslos y pantorrillas, so-

bre todo cuando se trata de la inmolación de un enemigo capturado en la guerra. Allí se tropezaron los nuestros con un río de sangre coagulada, como la que sale de los mataderos [...] Vieron, asimismo, innumerables cabezas, cuerpos decapitados y muchos enteros, cubiertos en su ma yoría de velos.1

Después de sacarle el corazón, en la base de la pirámide se decapitaba a la víctima y ésta quedaba casi por completo sin sangre. Todavía se sucedían otras mutilaciones y, fi nalmente, comían del cuerpo, aunque se conservaban ciertas partes.

Los habitantes de México-Tenochtitlan y de otras ciudades del México antiguo tenían la oportunidad de presenciar, a veces a lo largo de todo el año, escenas como ésta, sobrecoge-doras por su extrema violencia, y aun otras más, pues las maneras de inmolar seres humanos eran muy variadas. Probablemente en ninguna parte el sacrifi cio humano ha sido una práctica más común que en la antigua Mesoamérica, o al menos es aquí donde está mejor documentada. Los mexicas mismos se jactaban de haber sacrifi cado en tres o cuatro días a unos 80 400 guerreros en el año de 1487 para la inauguración de su templo principal en México-Tenochtitlan.

1 Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo,* Porrúa, México, 1964, vol. 1, p. 407.

11

12 INTRODUCCIÓN

Naturalmente, los aztecas no ofrendaban solamente hombres a sus divinidades. Éstas también recibían incienso, tabaco, fl ores y diversos alimentos, y se les sacrifi caban codornices por millares, así como animales de todo tipo, sobre todo perros y venados;2 sin embargo, lo que más impactó a los europeos desde el descubrimiento de México fue evidentemente el sacrifi cio humano, que provocó una comprensible repulsión.

"Cosa horrible y abominable y digna de ser punida que hasta hoy no habíamos visto en ninguna parte", escriben en 1519

Cortés y sus conquistadores aun antes de haber penetrado en el Imperio azteca. Así continúan:

Todas las veces que alguna cosa quieren pedir a sus ídolos para que más aceptasen su petición, toman muchas niñas y niños y aun hombres y mujeres de mayor edad, y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y 2 "Sacrifi caban —escribe Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, UNAM, México, 1967, vol. 2, libro III, cap. 189— todas las especies de la tierra, en el aire y en el agua. Sacrifi caban todas las especies de sahumerios y resinas aromáticas, quemándolas; ofrecían sacrifi cio de todas las yerbas, rosas y fl ores y de todos los árboles y de sus calidades. Sacrifi caban de todos los animales: leones, tigres, onzas, raposos, coyutles, que son como entre lobos y raposos; venados, liebres, conejos, perrillos, lagartos, lagartijas, culebras y las demás que andan por el suelo arrastrando; aves de cuantas especies en aquella tierra se hallaban como águilas, halcones, milanos cernícalos, cuervos, lechuzas, búhos, palomas, tórtolas, pájaros pezpitas y codornices, langostas y ma riposas y todas otras aves; plumas de aves de diversos colores y hermo-sura, las cuales tienen por toda la tierra por muy preciadas. Asimismo, ciertas gomas y resinas de árboles, como es la de que hacen las pelotas, que llaman *ulli*, quemándolas y embadurnando con ellas las caras o cuerpos de los ídolos. Ofrecían también muncho papel de lo que ellos hacen de cortezas o de ciertas cáscaras de ciertos árboles […] Además daban en sacrifi cio muncha ropa de algodón blanca, y otra muy labrada de colores, así mantas ricas, que son de dos varas en cuadro, y otras ropas de vestir de ciertas formas que ellos usaban, especialmente ciertas coberturas de cama hechas de pelo de conejo hilado, que parece de terciopelo […] Piedras preciosas de linaje de esmeraldas […] Oro y plata y munchas joyas hechas por maravilloso artifi cio, en abundancia los que podían sacrifi caban. También sacrifi caban parte de sus sudores y trabajos e industria […] y lo que más es, que ofrecían en sacrifi cio su propria libertad, porque si habiendo comenzado sus fi estas les faltaba la hacienda para las complir, se vendían y hacían esclavos por acaballas. Sacrifi -

caban también perpetuo fuego […] Pues su más precioso sacrifi cio y más cos-toso y más frecuentado, el cual era derramar y henchir

los templos y los altares de suya propria y ajena sangre humana."

INTRODUCCIÓN

13

las entrañas, y queman las dichas entrañas y corazones delante de los ídolos, y ofreciéndoles en sacrifi cio aquel humo. Esto ha-bemos visto algunos de nosotros, y los que lo han visto dicen que es la más cruda y espantosa cosa de ver que jamás han visto.3

Más espantoso aun cuando los españoles mismos fueron las víctimas.

Como se ve, el tema de los sacrifi cios humanos ha suscita-do reacciones impetuosas. Cortés, quien no vacila en manifestar su gran admiración por los logros aztecas —si bien con el interés de magnifi car su conquista—, lo menciona pero con reserva, como un crimen contra la humanidad que exigía un castigo. Treinta años más tarde, durante los grandes debates convocados por Carlos V para discernir la legitimidad de sus posesiones en América, Sepúlveda cita el canibalismo y el sacrifi cio humano como pruebas de que los indios se contaban entre esos hombres "naturalmente esclavos" (entiéndase, "do-minados" más que "dominantes") de los que habla Aristóteles en su *Política.* Esta teoría, que el escocés John Mayor aplicó a principios del siglo XVI ya no sólo a individuos sino a poblaciones enteras, fue naturalmente rechazada por la Corona española.

Ya desde el siglo XVI algunos quedarían perplejos ante lo que se les apareció como una extraña coexistencia de un gran refi namiento y una extrema crueldad. En su *Histoire univer selle du monde* [Historia universal del mundo], publicada en 1572, François de Belleforest profesa una gran admiración por los aztecas, pero aborrece sus costumbres, ya que son "el pueblo más cruel que se pueda imaginar"; sus aspectos refi nados provendrían más bien de migraciones europeas o africa-nas. En el Siglo de las Luces, Robertson, cuya *The History of America* [Historia de América] es aún famosa, observó que los indios más civilizados "eran también los más feroces, y la barbarie de algunas costumbres suyas sobrepasaba incluso las del estado salvaje".4 Por su parte, en su libro *Historia de la conquista de México,*

Prescott distingue en esta civilización as-3 Hernán Cortés, *Cartas y documentos,* Porrúa, México, 1963, p. 24.

4 B. Keen, *The Aztec Image in Western Thought,* Rutgers University Press, New Brunswick, 1971, pp. 149, 285.

pectos serenos que serían de origen tolteca, mientras que los aspectos feroces serían aztecas. Hay críticos más severos.

En 1856-1857, durante los debates del Congreso Consti-tuyente en México, José María Lafragua citó los horrores del sacrifi cio azteca ¡para oponerse a la libertad de culto en la Cons titución!5 Algunas décadas más tarde el gran historiador mexicano y fi gura pública Manuel Orozco y Berra masculla, al estudiar la religión azteca, que "por mucha que la paciencia sea al leer estas aberraciones, al fi n brota del labio la maldición contra culto tan absurdo". En otra parte escribe con indulgen-cia que el sacrifi cio humano pertenece a un estadio particular y universal de desarrollo, y juzga, como Joseph de Maistre, que en resumidas cuentas este crimen no es nada comparado con la impiedad absoluta. En la década de 1920 Mariano Cuevas vio igualmente en la religión azteca un cúmulo de supersticiones atravesado de punta a punta por un "satanismo feroz y sangriento", al cual se suman el canibalismo integral y "la embriaguez sagrada"; "sus teogonías —apunta este reconocido jesuita e historiador de la Iglesia en México— aparecen como pesadillas sangrientas, terrorífi cas y sucias".6

Laurette Séjourné identifi ca también aspectos de una barbarie absoluta en la religión azteca. Para ella, los sacrifi cios

"se resisten de manera enfadosa a todo impulso de compren-sión". El relato de sus numerosas fi estas es una escandalosa serie de atrocidades; sus santuarios eran verdaderas carnicerías, y los sacrifi cios que crearon, sólo un instrumento de su imperialismo y totalitarismo. Hacia la misma época y probablemente infl uido por Séjourné, Lévi-Strauss hablará de una

"obsesión maniática por la sangre y la tortura".7

Si bien desde el principio algunos censuraron abiertamente los sacrifi cios, todos coinciden en reconocer la gran devoción de los indios, e incluso varios intentaron comprenderlos 5 *Ibid.* , p. 413.

6 Manuel Orozco y Berra, *Historia antigua y de la conquista de México*, Porrúa, México, 1960 [1880], vol. I, pp. 156, 160-166; B. Keen, *op. cit.,* p. 164; M. Cuevas, *Historia de la nación mexicana,* Talleres Modelo, México, 1940, e *His toria de la Iglesia en México,* Revista Católica, El Paso, 1928, vol. I, pp. 67, 69.

7 L. Séjourné, "Los sacrifi cios humanos: ¿Religión o política?", *Cuadernos Americanos,* 17, 1, 1958, y *La pensée des anciens Mexicains,* F. Maspéro, París, 1966; C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage,* Plon, París, 1962, p. 350.

y has ta justifi carlos. Es el caso del defensor más conocido de los indios —uno entre muchos otros—, el dominico Bartolomé de Las Casas, quien reservó sus imprecaciones para las atro ci dades españolas y se propuso relativizar el sacrifi cio humano. Su *Apologética historia sumaria* es la primera tentativa de estudio comparado de las civilizaciones amerindias; las confronta sistemáticamente con las de la Antigüedad y las encuentra siempre superiores. No obstante, cuando se le objeta el sacrifi cio humano, primero se esfuerza por mostrarlo menos insólito de lo que parece, explicando que todos los pueblos, incluso el pueblo elegido, lo han practicado en el pasado, y luego lo presenta como la expresión más alta de amor a la divinidad, ya que a través de él se le ofrece lo más preciado: la propia vida. Esto no lo dice —adivinamos— sin un atisbo de mala fe: los indios ofrecían sobre todo las vidas ajenas.

Bartolomé de Las Casas habría podido invocar también un argumento más sólido: el del dios que muere por la salvación de todos, a semejanza de Jesucristo. La víctima, en efecto, representaba a menudo una divinidad que los que ofi ciaban el sacrifi cio comían a continuación en una comunión sangrienta, pero también sucedía que sólo comieran bolas de masa rociadas con la sangre de la víctima. El

vínculo con la comunión cristiana saltaba a la vista y no dejó de desconcertar a los misioneros, quienes, para explicárselo, sólo concebían dos posibilidades: o bien estos ritos testimoniaban la labor de misioneros cristianos del pasado, cuyo mensaje, con el paso del tiempo, se había pervertido, o más bien era una infame paro-dia del diablo, quien para abusar más de los indios les presentaba esa caricatura de la verdadera fe. La mayoría de los intérpretes modernos no se equivocaron y el abad modernista Alfred Loisy escribe en su *Essai historique sur le sacrifi ce* [Ensayo histórico sobre el sacrifi cio] estas palabras fundamentales:

Nanáhuatl [el dios Sol, sobre el que hablaremos en varias ocasiones] sólo muere para resucitar […] Lo mismo es válido no sólo para las víctimas de los sacrifi cios asociados con la siembra, el germinado y la cosecha del grano, sino también para los asociados al orden de los astros y la secuencia de los años. La vida nace de la muerte, y la muerte es la condición necesaria para la

vida. El sol es un dios que muere en el fuego para renacer como astro del día; su movimiento es el resultado de la muerte de todos los dioses que absorbe. Igualmente, se regeneraba a través de la muerte de las víctimas que lo representaban a él mismo, y se mantenía gracias a la muerte de las víctimas que representaban a los otros dioses en el sacrifi cio.8

Como lo dice un eminente arqueólogo: "Los aztecas no alcanzaron este nivel espiritual [del Salvador] pero el símbolo de sus sacrifi cios tiene, sin embargo, su propia belleza bárba ra".9 Indudablemente, belleza bárbara también para el pintor Diego Rivera, quien en sus vastos murales exalta a los antiguos mexicanos y hace una caricatura cáustica de sus otros ancestros, los españoles. A principios de la década de los veinte canta la belleza de los dioses aztecas Huitzilopochtli y Tláloc, y glorifi ca a estos "liberadores del fi n que proviene de la putrefacción lenta, de la miserable condición de la enfermedad disolvente, del agotamien to por la edad o la lenta reducción a la im-

potencia total, bien má ximo al que puede aspirar el hombre incapaz de preferir a eso el RITUAL DEL SACRIFICIO *[sic]".*

Himno extraño a la juventud, la belleza y la muerte ento-nado por un hombre que, entusiasmado por el golpe de Estado bolchevique, anuncia el nacimiento de un "orden nuevo", prácticamente neoazteca, así fuera al precio de una nueva

"guerra fl orida". Fascinado al parecer por la juventud, la fuerza y la muerte, incluso se ha sugerido que más tarde habría contribuido a la inmolación de Trotski por los sicarios de Stalin.10

Sea como fuere, esta violencia ordinaria y casi cotidiana, estos sacrifi cios a gran escala en una sociedad tan evoluciona-da siguen siendo inquietantes y perturbadores; por ello algunos no vacilan en minimizarlos cuando no los niegan en bloque, y antes que nadie el mismo Bartolomé de Las Casas, que 8 A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifi ce,* s. e., París, 1920, p. 22.

9 G. C. Vaillant, *Aztecs of Mexico. Origin, Rise and Fall of the Aztec Nation,* Penguin Books, Baltimore, 1950, p. 199; pero de hecho se equivoca, ya lo veremos cuando habla de la ausencia de salvador.

10 [B. D. Wolfe, *La fabulosa vida de Diego Rivera,* Diana / SEP, México, 1970, pp. 129-130.] B. Keen, *op. cit.,* pp. 525-526.

INTRODUCCIÓN

17

no obstante vio en ellos la expresión de una devoción sublime; en todo el país, le replicó a Sepúlveda, no se sacrifi caban ni siquiera 50 víctimas por año, ya que de otro modo ¡no habría tantos habitantes!11 Con esto abrió camino a negacionistas como Eulalia Guzmán *(Relaciones de Hernán Cortés),* Laurette Séjourné *(Altamerkianische Kulturen)* y Peter Hassler *(Menschenopfer bei den Azteken? Eine Quellenkritische Studie).*

La primera, aunque niega al principio los sacrifi cios humanos, los admite más tarde por considerar, con aparente convicción, que éstos obedecían a un pensamiento mucho más ele va-do que el de los invasores europeos. La segunda, una francesa que viajó a México con su esposo marxista Victor Serge, uno de los primeros en denunciar

por experiencia propia en la década de los treinta el sistema de concentración y de masacres estalinistas, ve en los sacrifi cios primero un instrumento político de exterminación, pero al fi nal dice que las culturas amerindias se proponían sobre todo suprimir la agresividad y los instintos egoístas. En una voluminosa tesis doctoral publicada en Basilea, Hassler también abusa de las innumerables pruebas disponibles para defender su idea fi ja: quiere demostrar que los sacrifi cios fueron una invención de los españoles para justifi car su conquista. Como si los españoles hubieran sentido la menor necesidad de justifi car sus conquistas en América, cuando el papado, con esa especie de autoridad supranacional de entonces, les había confi ado estas tierras para la evangelización de los indios; nunca se tomaron la molestia de presentar a los incas u otras poblaciones brutalmente conquis-tadas como sacrifi cadores de hombres y caníbales. Además, ellos no fueron quienes dibujaron la multitud de escenas de sacrifi cio humano en los monumentos y en los códices, y menos aún quienes enterraron miles de osamentas de sacrifi cados en las sepulturas o en los nichos dentro o alrededor de las pirámides y en los lugares más diversos. No fueron ellos quienes presentaron a los dioses aztecas como antropófagos que exigían sacrifi cios humanos. Por último, recordemos que el sacrifi cio humano no es exclusivo de la América preco lombina.12

11 Bartolomé de Las Casas, *Obra indigenista*, Alianza, Madrid, 1985, p. 247.

Pero en su *Apologética* admite cifras mucho más elevadas.

12 L. Séjourné, *Altamerkianische Kulturen*, Fischer, Fráncfort, 1971; E. Guzmán, *Relaciones de Hernán Cortés a Carlos V sobre la invasión de Anáhuac:*

18 INTRODUCCIÓN

Ya vimos que el sacrifi cio humano es un tema delicado que puede herir muchas susceptibilidades. En una obra reciente un colega estadunidense explica que no puede hablar o escribir sobre este tema sin, desde un principio, declararse explícitamente en su contra. A veces, incluso, se le ha recriminado asociar violencia y religión, como si él

hubiera inventado este vínculo.13 En Europa, sin embargo, y hasta nuevo aviso, el hecho de abordar un tema no implica necesariamente su aprobación, y muchos todavía esperan que el historiador manten-ga una actitud de neutralidad y, en la medida de lo posible, una ausencia de juicios de valor, sobre todo si éstos inciden en criterios de otro contexto y otra época: en breve, que antes que todo se esfuerce por comprender.

A esto se suma que actualmente todos han escuchado hasta la saciedad la afi rmación reiterada según la cual hay que respetar al Otro y sus costumbres, pues todas las civilizaciones son iguales, y por ello no se aventuran a criticar el más mí nimo aspecto, salvo que se trate de su propia cultura. In-tentaré, pues, ejercitar mi imparcialidad.

Comprender es relativizar, es decir, comparar. Pero hay que comparar lo que es comparable. No es pertinente objetar, como se hace a menudo, que nosotros los modernos hemos hecho mucho peor con los grandes genocidios del siglo en Europa, Asia y África; Hiroshima y Nagasaki; las guerras mundiales…: no se trataba de rituales religiosos. Los aztecas también hacían guerras y exterminaban poblaciones enteras, en proporción quizá tanto como nosotros en el siglo XX, pero ésta no es la cuestión. Pese a lo que se diga, no hay por un lado una civilización del sacrifi cio y por el otro una civilización de *aclaraciones…,* Orión, México, 1958. La primera negacionista [Eulalia Guzmán] matizará luego su posición; tratará asimismo de apelar al relativismo cultural, pero sólo logra invertir sus proposiciones: el sacrifi cio humano, según su lectura, no fue "una empresa macabra para este pueblo extraordinario y esta cultura extraordinaria. Los hechos obedecían a un pensamiento y creencias… diferentes [pero] mucho más elevados que los de los invasores europeos". Para ella, como para Laurette Séjourné, no todas las culturas valen lo mismo.

13 D. Carrasco, "Uttered from the Heart: Guilty Rhetoric among the Aztecs", *HR,* 39, 1, 1999, pp. 3-4.

la masacre.14 La comparación frecuente con la Inquisición confunde asimismo diferentes géneros. Entre los mexicas también había una justicia, igualmente inmisericorde, que comprendía delitos que nosotros calificaríamos de religiosos.

Atengámonos entonces al sacrificio humano. Bartolomé de Las Casas tiene razón: la mayoría de las civilizaciones lo han practicado, mucho o poco. Cita como ejemplo, en la Biblia, además del previsible sacrificio de Isaac, el del imprudente Jef-té, quien tuvo que inmolar a su hija por haber prometido sacrificar al primero que saliera de su casa a su encuentro (Jue-ces, 11). Hay muchos otros casos, como el de Samuel, quien mata a Agag, rey de Amalec, "ante Yahvé" (I Samuel, 15), o el del rey Manasés, que en honor a Moloch ofrece a sus hijos al fuego (II Crónicas, 23, 33; II Reyes, 23).

Por su parte, los faraones egipcios sacrificaban con regularidad prisioneros de guerra. Quemaban vivos a los pelirrojos en la canícula, enterraban niños como sacrificio de fundación (como se hará más tarde en la gran metrópoli mesoamericana de Teotihuacan). En el Egipto antiguo, según Manetón, se sacrificaban tres hombres por día en Heliópolis, en honor a la diosa.15 La China de los Shang conoció ejecuciones rituales a gran escala. Las excavaciones en Anyang sacaron a la luz una cantidad considerable de fosas con restos de numerosos animales y de unos 2 327 humanos, principalmente guerreros vencidos. En esta misma época se sacrificaban a veces más de 100

acompañantes para el soberano difunto. Por último, un texto oficial de la época Han registra unos 10 000 funcionarios y trabajadores que habrían tenido que seguir al Qin Shi Huang di al más allá. Entre los griegos no sólo se cuenta Ifigenia: Aristómenes de Mesenia sacrificó para Zeus a 300 hombres de un solo golpe, entre ellos al rey de Esparta. En Cartago, cuando los romanos amenazaban con apoderarse de la ciudad, los nobles sacrificaron a 200 de sus hijos al dios Baal.16 Los romanos no hacían menos, pues Augusto mandó inmolar a 300 hombres sobre el altar de César.17

14 T. Todorov, *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre,* París, Seuil, 1982, pp. 149-151.

15 Bartolomé de Las Casas, *Apologética…, op. cit.,* vol. 2, libro III, cap. 161.

16 *Ibid.,* cap. 185.

17 China: R. Goepper, *Le Monde de l'art, la Chine Ancienne,* Bordas, París,

20 INTRODUCCIÓN

El sacrifi cio humano encontró una tierra fértil en las Indias Orientales, donde se practicó hasta el siglo XIX. En el noreste de la India actual se decapitaba anualmente una víctima en honor a Kali, diosa por cierto muy similar a las diosas mesoamericanas de la tierra. En Assam, durante el siglo XVI, un rajá ofreció 140 víctimas para la reconstrucción del templo de Kali, pero fueron decididamente los *thugs* quienes veneraron con mayor ardor a la diosa, pues se estima que estrangularon a más de 200 000 hombres y mujeres en menos de un siglo.

En el gran templo de Siva en Thanjavur se inmolaba un adolescente cada viernes. También se mataban niños en rituales de fundación, cuando había hambrunas, para asegurar la fecundidad de una mujer de alto rango, o se sacrifi caba a un hijo de la realeza para tener una descendencia numerosa. Todos conocen el *satí,* esa inmolación en principio voluntaria de las viudas. Tan sólo en Bengala, 8 134 de ellas habrían sido quemadas vivas entre 1815 y 1828. Por último, el sacrifi cio de las *meriah* entre los Kwonds de Orissa es un clásico de la antropología. Cada año se sacrifi caban en honor a la diosa Tierra cierto número de víctimas designadas para ello desde su nacimiento o edad temprana, después de haberlas venerado como divinidades. Tras una noche de orgía, las llevaban en procesión y les arrancaban sus reliquias; para evitar toda resistencia y, según se requiriera, les rompían los miembros o se las drogaba con opio. Llegado el momento, las estrangulaban o bien las quemaban a fuego lento, e incluso las mataban ence-rrándolas en un árbol hendido y, luego de herirlas a hachazos, la multitud se precipitaba para arrancarles

la carne, o se las arrastraba sobre el terreno arrancándoles trozos de carne que luego se enterraban envueltos en una hoja verde. Entre más llorara la víctima, más llovería. Finalmente, con la prohibición de este sacrifi cio, el mayor Campbell salvó a unas 1506 *meriah,* pero, en general, parece ser que las víctimas intentaban de todas maneras escapar de los ingleses para poder sufrir su destino y ganar su salvación y la de la humanidad, como ciertos guerreros aztecas liberados por los españoles…

1988, pp. 379-380; quizá los 10 000 sólo lo acompañaban como imágenes.

Egipto, César: N. Davies, *Opfertod und Menschenopfer. Glaube, Liebe und Verzwifl ung in der Geschichte der Menschheit,* Ullstein, Fráncfort, 1983, pp. 35-36, 48, 218-222.

INTRODUCCIÓN

21

A principios del siglo XX también tenían lugar en África ejecuciones de guerreros, de reyes, de acompañantes de difuntos, y sacrifi cios humanos de toda índole, a veces en gran escala, como durante los funerales reales en Dahomey, donde se registra el caso de 1 292 personas asesinadas en un gran sacrifi cio que se extendió durante varios meses.18

A menudo se tiene una visión evolutiva del sacrifi cio humano, un punto de vista muy justifi cado, pues muchas civilizaciones antiguas realizaron perfectamente la importante tran si ción de sustituir a las víctimas humanas por animales, imágenes o símbolos. En Heliópolis, con el paso del tiempo un faraón ordenó remplazar a los hombres por "velas". Dios envió un ángel para que detuviera la mano de Abraham que iba a caer sobre Isaac; en su lugar ofrendaría un cordero. Aparentemente, la in tención bastó: "No alargues tu mano contra el niño, ni le hagas nada, que ahora ya sé que eres temeroso de Dios, ya que no me has negado a tu único hijo" (Génesis 22:12). En Espar ta, cuando iban a sacrifi car a Helena para poner fi n a la peste, un águila descendió del cielo y arrebató el cuchillo al sacrifi cador. La virgen de Laodicea sería remplazada por una cierva.

Pausanias (7: 18-19; 9: 1, 8) menciona muchos otros casos de sacrifi cios humanos que dan paso a sacrifi cios animales. En China, cuando el emperador Tang iba a inmolarse para poner fi n a una sequía, el cielo envió una lluvia abundante.19

En Roma el piadoso rey Numa le pondrá una trampa a Júpiter para que no haya más sacrifi cios humanos. Plutarco (Numa 19) relata el episodio. Júpiter, furioso de que se le haga bajar del cielo, le exige a Numa realizar la expiación con sus cabezas…

—… de cebolla —se apresura a acotar el rey.

—… de hombres —continúa el dios.

—… Pondré sus cabellos —dice Numa.

— ¡Quiero seres vivos! —replica Júpiter.

18 N. Davies, *Opfertod…, op. cit.,* pp. 167-168; J. L. Sleeman, *La Secte secrète des thugs: le culte de l'assasinat aux Indes,* Payot, París, 1934; J. G. Frazer,

Le Rameau d'or, Laffont, París, 1981-1984, vol. 2, pp. 102-103; vol. 3, pp. 163-167. [*La rama dorada*, FCE, México, 1944.]

19 A. Birrel, *Chinese Mythology: An Introduction,* John Hopkins University Press, Baltimore y Londres, 1993 , p. 257.

—Entonces añadiré pececillos —dice rápidamente el rey, y su interlocutor deja de insistir.

Así existen otros ejemplos del paso del sacrifi cio sangriento al no sangriento —el cristianismo es el ejemplo más conocido—, pero también del sacrifi cio a secas al sacrifi cio interior. "Porque yo quiero amor, no sacrifi cio / conocimiento de Dios, más que holocaustos", dice Yahvé (Oseas 6:6). "Ni vuestros holocaustos me agradan, ni vuestros sacrifi cios me complacen" (Jeremías 6:20). Para Confucio "el perfume no viene del grano [el sacrifi cio] sino que la pureza y la virtud constituyen el perfume".20 También en la India: "Sacrifi cios, vida solitaria, austeridades, son inútiles si no se tiene el corazón puro" (*Mahabharata,* III, 1544, 13 446). Resulta signifi cativo que, tras la Conquista, los antiguos mexicanos quisieron inventarse un

soberano seudohistórico, el famoso Quetzalcóatl, la Serpiente Emplumada, quien habría prohibido los sacrifi cios humanos.

La evolución es patente y ciertos sabios estiman que los pueblos "realmente atrasados" ignoraban el sacrifi cio humano, que sería característico de las civilizaciones agrícolas.21 No obstante, hemos visto en los ejemplos citados que estas civilizaciones de agricultores eran extremadamente variadas; algunas estaban todavía en la edad de piedra, como en Mesoamérica; otras conocían el hierro, los fusiles, los cañones, o tenían una escritura muy desarrollada y extendida, mientras que varios pueblos, como los aztecas y los incas, la ignoraban.

ORÍGENES HISTÓRICOS

DEL SACRIFICIO HUMANO AZTECA

Varias fuentes antiguas refi eren que los aztecas/mexicas fueron quienes introdujeron la inmolación de seres humanos y que se jactaban de ello. No importa, pues desde la primera civilización mesoamericana bien documentada, la de los olme-20 G. de Rialle, *Mythologie comparée,* Reinwald, París, 1878, vol. I, p. 214.

21 A. L. Kroeber, *Anthropology,* Harcourt Brace, Nueva York, 1923, pp. 359-360, 370; A. E. Jensen, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs,* Payot, París, 1954; Y. González Torres, *El sacrifi cio humano entre los mexicas,* FCE / INAH, México, 1985.

INTRODUCCIÓN

23

cas, que fl oreció aproximadamente entre 1400 y 300 antes de nuestra era, durante el Preclásico, los monumentos evocan sacrifi cios a la tierra con el fi n de atraer las lluvias y la fertilidad; por ejemplo, los relieves 1 y 2 de Chalcatzinco en el centro de México. En los relieves que adornan los "altares" de La Venta se ven sacerdotes pluviomagos que salen de cavernas, es decir, del inframundo, cargando en brazos a pequeños cuyos rasgos se asemejan a los del jaguar.22 Otras esculturas ilustran este tema de la presentación de niños felinos como ofrenda.

Hay altas probabilidades de que sean los predecesores de esos niños que, en el Posclásico, encarnaban a los dioses de la tierra y la lluvia, pequeños Tláloc que eran sacrifi cados en consecuencia. De esta misma época provienen también numerosos punzones, espinas, etcétera, algunos muy suntuosos, que servían para extraer la propia sangre, misma que habría de ofrecerse a los dioses según un rito muy difundido en toda Mesoamérica.

En los últimos siglos de nuestra era existe testimonio de otras muertes rituales que perduraron hasta la llegada de los españoles, como las de los guerreros vencidos o, sobre la Estela 21 de Izapa, la decapitación como sacrifi cio para favorecer la fertilidad de las milpas. Luego, a lo largo del primer milenio, los testimonios abundan por doquier. Primero entre los mayas, cuyas estelas y relieves (Placa de Leiden, Estela 10 de Tikal) muestran a ciertos reyes pisando a los vencidos, mientras las víctimas a las que les extrajeron los corazones yacen sobre los altares (estelas 11 y 14 de Piedras Negras). Se conocen altares en los cuales, en un caso (Altar 8 de Tikal), se ha representado a la víctima maniatada y acostada sobre su vientre, perpetuando así indefi nidamente el sacrifi cio, como lo harán también los aztecas. Existen vasijas ricamente decoradas con escenas de decapitación o de víctimas atadas a una estructura de madera, como en el sacrifi cio por fl echamiento.23 En 22 El relieve 1 de Chalcatzinco muestra un mago de este tipo que realiza encantamientos en una caverna mientras afuera cae la lluvia y brota el maíz.

Su capucha se encuentra decorada con probables signos de lluvia que pueden verse también en los pluviomagos de La Venta.

23 El sacrifi cio por fl echamiento se hacía en honor a Xipe, precedido a veces por el llamado sacrifi cio "de gladiadores", que se tratará con frecuencia más adelante.

24 INTRODUCCIÓN

el "cementerio" de Uxmal un pequeño altar decorado con calaveras y huesos entrecruzados hacía el papel de plataforma de exposición de cráneos de los sacrifi cados, los llamados *tzompantli* entre los aztecas. Se destacan particularmente las calaveras esculpidas en la ba-

se de la Pirámide 16 de Copán, con perforaciones en las sienes y ordenadas en fi las. A esto se añaden las esculturas y nichos que contienen los restos de los difuntos de alto rango con sus "acompañantes": individuos inmolados para que los acompañaran.

En Huamelulpan, Oaxaca, salió a la luz una suerte de *tzompantli* que data de principios de nuestra era. Sobre la plataforma de 36 metros cuadrados aún yacían tres cráneos perforados con agujeros para ser ensartados en las varillas.24 Una urna zapoteca de la época clásica (aproximadamente 300-600) representa a un individuo revestido con la piel de un sacrifi ca-do y ataviado con otros atributos característicos del dios azteca Xipe, que se encontrará prácticamente igual en la iconografía azteca. Este dios está presente desde épocas tempranas en una gran metrópoli del valle de México, Teotihuacan, inmensa ciudad que dominó el centro de México hasta alrededor del año 700, y que durante su apogeo contaba con 150 000 habitantes. Ciudad extraña, majestuosa, sorprendente y religiosa de un cabo al otro; un raro caso en que incluso los palacios de nobles y ricos están decorados exclusivamente con murales de contenido religioso, de ritos y dioses. No fi guran reyes, individuos ni fechas; es impersonal y atemporal. Por mucho tiempo se consideró una especie de Roma pacífi ca, pero ahora sabemos que esta ciudad extendía su infl uencia en casi todas direcciones y de manera eminentemente bélica, además de tener colonias hasta el sur de Guatemala, al punto de que los teotihuacanos reinaron sobre varias ciudades mayas, como por ejemplo Tikal.

Entre los años 650 y 900 sobrevino la decadencia de un gran número de ciudades mesoamericanas, y éstas fueron parcial o totalmente abandonadas; primero Monte Albán y Teotihuacan, luego la región maya central, con ciudades como Pa-24 M. Gaxiola, *Excavaciones en San Martín Huamelulpan, Oaxaca, 1976*, tesis, INAH, México, 1976; K. V. Flannery y J. Marcus (eds.), *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations,* Academic Press, Nueva York y Londres, 1983, p. 124.

INTRODUCCIÓN

25

lenque, Yaxchilán, Piedras Negras, Copán, Tikal, etcétera. Las si guieron Cantona, Cholula y Cacaxtla; más tarde Tula en el centro de México, El Tajín sobre la costa del Golfo y las ciudades mayas del norte de Yucatán, en particular Uxmal y Chichén Itzá. Fue también una época de grandes migraciones. Grupos mayas ocuparon Cacaxtla y dejaron sentir su infl uencia hasta Xochicalco; los olmecas xicalancas tiranizaron el valle de Puebla y expulsaron a los cholultecas, quienes huyeron hacia el sudeste hasta llegar a Nicaragua; los nómadas del norte o chichimecas se apoderaron de las ciudades del centro de México, en particular de Tollan o Tula, donde muy pronto llegaron a crear un nuevo imperio, el de los toltecas. Esto fue el principio del Posclásico.

El periodo Posclásico: Quetzalcóatl y los toltecas Entre los toltecas vivió el famoso Quetzalcóatl, la Serpiente Emplumada, al que tantas crónicas antiguas describen como una especie de rey-sacerdote extraordinario bajo cuyo reinado Tollan —nombre antiguo de Tula y otras ciudades, como Cholula— habría alcanzado un nivel de prosperidad inaudito, al punto de que, como lo prueba la arqueología mesoamericana en su conjunto, se ha hecho de él la cuna de toda civilización.

Estas ciudades emergentes también realizaban sacrifi cios, pero, hasta donde sabemos, no lo hacían a una escala tan grande; a falta de documentos fechados en las fuentes escritas de la época, debemos conformarnos con las enseñanzas de la iconografía y de los hallazgos arqueológicos, lo que falsea el cuadro.25

No sucede lo mismo, sin embargo, con los toltecas de Tula y los de la ciudad maya-tolteca de Chichén Itzá. En ambas ciudades se encuentran, en efecto, *tzompantli* de aproximadamente 60 por 12 metros que podían albergar miles o incluso decenas de miles de calaveras. Hasta estar mejor informados, 25 Si hubiera que estimar el número de sacrifi cios aztecas solamente a partir de la información arqueológica nos haríamos una idea completamente errónea, ya que

no obtendríamos nada cercano a lo que se refi ere en las fuentes escritas.

26 INTRODUCCIÓN

podemos considerar entonces que los sacrifi cios humanos ma sivos aparecieron entre los toltecas.26

Ahora bien, según las crónicas, Quetzalcóatl, reformador religioso casi monoteísta, había prohibido los sacrifi cios humanos, pero su hermano enemigo, partidario de los sacrifi -

cios, el dios Tezcatlipoca, lo expulsó de la ciudad. Partió entonces hacia el este y se cree que su rastro puede encontrarse…

¡en Chichén Itzá! Esto es un buen ejemplo de la prudencia que debe anteceder a la lectura de las fuentes escritas, pues todas son posteriores a la conquista española, y algunas se esfuerzan, de manera comprensible, en presentar una imagen más favorable de su pasado a los misioneros y colonizadores. En el mismo sentido, las fuentes atribuyen a los mexicas la invención exclusiva del sacrifi cio. De hecho, pese a las crónicas, casi nada se sabe sobre la historia de Tollan que no provenga de los mitos. Éstos muestran a Quetzalcóatl, la Serpiente Emplumada

—divinidad muy antigua, ya presente en Teotihuacan y Cacaxtla —, a la vez como el fundador de la ciudad y la causa de su ruina algunos siglos más tarde.

Chichimecas y aztecas

El imperio tolteca se desploma hacia el siglo XII. Oleadas de migraciones chichimecas —término más o menos equivalente a nuestro *bárbaros*— desembocaron en el centro de México, se establecieron en las ciudades preexistentes o fundaron nuevas; algunas poblaciones toltecas subsistieron en lugares como Colhuacan, Chapultepec, Huitzilopochco, Mízquic, Xochimilco y Azcapotzalco, o fueron a establecerse más lejos, por ejemplo en la ciudad santa de Cholula, con la ayuda de aliados chichimecas. Ganaron importancia pequeños reinos re cién creados, como el de los acolhuas de Coatlichan y Texcoco, los tlaxcaltecas y los huexotzincas en el valle de Puebla, los tepanecas de 26 Para Matos Moctezuma (“El *tzompantli* en Mesoa-

mérica", *Mesoamérica, XII Mesa Redonda,* 1972, pp. 109-116) el *tzompantli* de Tula corresponde a la época mexica si se considera la cerámica encontrada (además de millares de fragmentos craneales). Esta datación es, no obstante, difícil de aceptar, pues el edifi cio está dispuesto a lo largo del espacio de juego de pelota, exactamente como en Chichén Itzá, ya abandonado mucho tiempo antes de la época mexica.

Azcapotzalco y de Tlacopan… diremos de paso que en Azcapotzalco no sólo vivían los toltecas y tepanecas, sino también gente de lengua matlazinca, y en Tlacopan habitaban mazahuas y chochos.

En suma —cosa importante a la que volveremos en la conclusión —, en la mayoría de estas ciudades a menudo vivían grupos de origen y lengua muy diferentes; además seguían al-bergando oleadas de inmigrantes incluso después de su fundación. Esto tuvo consecuencias importantes, una de ellas, capital desde el punto de vista de su desarrollo, fue probablemente la ausencia de una escritura verdadera fuera de la región de lenguas mayas en Mesoamérica oriental. En efecto, los mayas, que hablaban lenguas emparentadas, podían disponer de una verdadera escritura —es decir, una que inscribiera la lengua misma—, pero esto era mucho menos factible en las otras regiones, donde la apabullante diversidad lingüística comprendía tres grandes familias extremadamente diferentes. Las poblaciones no mayas, entonces, tuvieron que conformarse con

"historietas" sin texto, recordatorios en imágenes que todos comprendían porque eran básicamente independientes de la lengua.

La aculturación de los grupos migrantes fue rápida. Adoptaron la religión, las artes y las formas de organización de los pue blos civilizados que habían sometido. Crearon pequeños rei nos o se instalaron en las ciudades-estado, que durante dos siglos habrían de luchar entre sí por la hegemonía.

Varios invasores chichimecas decían haber salido de una tierra de origen llamada Aztlan, una isla mítica que de hecho era la proyec-

ción hacia el pasado de México (también llamado Tenochtitlan). Los últimos en salir habrían sido los mexicas.

Su dios Huitzilopochtli, "Colibrí Zurdo" —dios tutelar también de otras ciudades como Texcoco—, asociado al Sol y al pueblo mexica, les había prometido guiarlos hacia un sitio que con-quistarían y desde el cual dominarían el mundo. Durante siglos erraron. En Coatépec ("Montaña de Serpientes"), cerca de Tula-Tollan, Huitzilopochtli, quien hasta entonces había acompañado a los mexicas sólo bajo la forma de una imagen o paquete sagrado, se convirtió en hombre para contener la rebelión de su hermana mayor, Coyolxauhqui, y de sus 400

hermanos, los Huitznahuas, que querían establecerse en el lu-

gar. A medianoche este dios nació completamente armado en el cerro, arrasó con ellos y devoró sus corazones. Se suele interpretar este relato como el mito del Sol que vence a la Luna y a las innumerables (400) estrellas. Signifi ca también, y sobre todo, el advenimiento de otra era o de un nuevo Sol: el de los mexicas.

Éstos se internaron por fi n en el valle de México, donde se los vio llegar con malos ojos. Tras muchas desventuras, en un islote de la laguna se les apareció un águila que, sobre un nopal, devoraba una serpiente: el signo de llegada a la tierra prometida.

Se establecieron allí y fundaron su ciudad, México-Tenochtitlan, en 1325.

Al menos así es como los mexicas cuentan su historia. De hecho, las cosas debieron de suceder de otro modo. Las excavaciones arqueológicas confi rman lo que dicen ciertos textos, según los cuales la isla estaba habitada desde mucho antes.

La zona parece haber sido llamada México tiempo atrás, e incluso es posible que hubiera ya un lugar de nombre Tenochtitlan. Podemos suponer que los recién llegados fueron bien recibidos y que sólo hasta después, bajo el reinado de Itzcóatl (1428-1440), terminaron por superar a los grupos autóctonos.

¿Eran, pues, pobres nómadas llegados del norte? No lo sabemos. Un motivo mítico fundamental en Mesoamérica presentaba a un re cién llegado que, desprovisto de todo, superaba a los ricos sedentarios bien establecidos.

En todo caso, la elección de su tierra prometida no podía ser más juiciosa. El islote se ubicaba en el corazón mismo de un valle densamente poblado con aldeas numerosas. Dicho valle se hallaba en el centro de México y era fácil de defender.

Los recursos que ofrecía la laguna eran inmensos, principalmente alimenticios: peces, fauna acuática de todo tipo y par-vadas de pájaros; se extraía sal de los lagos salinos, y en los de agua dulce se podían habilitar islotes artifi ciales bien regados que proporcionaban hasta seis cosechas por año: los famosos

"jardines fl otantes" [chinampas], que abundaban sobre todo en el sur del valle. Además, se podía llegar en canoa a casi cualquier lugar del valle; ya se imaginará la ventaja de este medio de transporte para una región en la que, de otro modo, todas las mercancías debían ser cargadas en la espalda de la gente. A la llegada de los españoles, cada día surcaban el lago

INTRODUCCIÓN

29

varias decenas de miles de embarcaciones que podían llegar hasta el centro de México-Tenochtitlan, ya que una multitud de canales atravesaba toda la ciudad.

Hacia 1370 los mexicas escogieron a un rey, personaje habitualmente acompañado por una suerte de virrey, el *cihuacóatl* o serpiente-hembra, mujer-serpiente. Mientras que el primero representaba al Sol y se ocupaba de la política exterior y de la guerra, el segundo ilustraba el otro aspecto del dualismo mexicano, el lado femenino, telúrico y oscuro, encarnado por la diosa Cihuacóatl, y se ocupaba de la política interior de la ciudad; como la mujer, trabajaba en casa. Así, la cumbre de la jerarquía civil reproducía la dualidad de la pareja divina, creado ra suprema, misma que también presidía la cumbre de la pirámide principal de México-Tenochtitlan: por un lado, el Sol

bajo el aspecto de Huitzilopochtli, y por el otro, la Tierra, pero bajo el aspecto de Tláloc.

Los mexicas fueron a buscar a este primer rey en la familia real de Colhuacan, una antigua ciudad fundada, según se sabe, por los toltecas y poblada por sus descendientes. Así, se plegaban al poder legítimo de Quetzalcóatl, lo que no les impediría remplazarlo más tarde, en la religión que adoptaron, por Huitzilopochtli, y delegarlo de este modo a un segundo plano. Con sus tres primeros reyes —Acamapichtli (1375-1395), luego su hijo Huitzilíhuitl (1375-1414) y el de éste, Chimalpopoca (1414-1428)— México-Tenochtitlan fue tributario de Azcapotzalco, ciudad tepaneca ubicada sobre la orilla occidental del lago. Los tepanecas se expandían cada vez más. Triunfaron incluso sobre los acolhuas, en la parte oriental del valle, y se apoderaron de Texcoco, no lejos de Teotihuacan, pero pronto se fraguó una alianza contra ellos. Los mexicas, los acolhuas y numerosos aliados se rebelaron. Siguió una cruda guerra que fi nalizó con la derrota de los tepanecas en 1427. Los vencedores se repartieron el imperio y consolidaron una triple alianza

—México-Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan—, la cual teóricamente gobernaría el Imperio azteca hasta el fi nal.

El artífi ce de la victoria sobre los tepanecas fue Itzcóatl (1428-1440), el cuarto *huey tlatoani* azteca o "gran orador", que nosotros llamaríamos *rey.* Para asegurarla debió de hacer una especie de golpe de Estado en la ciudad, ya que la población, en buena parte aún autóctona, de fi liación tolteca y

cuyo dios tutelar era Quetzalcóatl, temía las consecuencias de una rebelión desafortunada. Prometió entonces que, en caso de fracasar, sus compañeros y él se entregarían a la plebe, que podría asarlos y comérselos, mientras que en caso de victoria se le someterían de ahí en adelante. Una vez terminada la guerra tepaneca una de las primeras cosas que hizo Itzcóatl fue quemar todos los libros sobre los cuales podía poner mano con el fi n de reescribir la historia a su modo, para negar así la existencia de una población en la isla antes de la lle-

gada de los mexicas y presentar a éstos como pobres nómadas llegados del lejano Aztlan.27 También fue él, me parece, o bien su sucesor, el que empezó a imponer a Huitzilopochtli en lugar de Quetzalcóatl como dios tutelar de la ciudad.

La llegada de Itzcóatl es el verdadero comienzo del Imperio azteca. Con los aliados emprendió sus conquistas; poco antes de terminar su reinado, salió incluso del valle de México y se apoderó del cálido valle de Morelos, hacia el sur. Con su sucesor, Moctezuma (Moctecuhzoma) I (1450-1469),28 las milicias aliadas llevaron sus conquistas a todas partes; primero al valle donde, tras largos años de combates encarnados, ganaron la confederación de Chalco; luego hacia la costa del Golfo, donde vivían los totonacas y los huastecos, y también hacia el sur y el sudoeste, al país mixteco y zapoteco, y al actual estado de Guerrero.

No obstante, subsistieron aún algunos enclaves independientes, en particular en el valle de Puebla, poderoso y densamente poblado, donde se encontraba la milenaria ciudad santa de Cholula, consagrada al dios Quetzalcóatl, la Serpiente Emplumada, y adonde los nuevos soberanos debían ir para confi rmar su poder. Otras ciudades poderosas en el valle de Puebla eran Tlaxcala y Huexotzinco (Huejotzingo). Ahora bien, la Triple Alianza concretó un pacto con esas tres ciudades y 27 Sobre el pacto de Itzcóatl con los "nobles", por un lado, y con el pueblo, por el otro, *vid.* Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra fi rme,* A. M. Garibay (ed.), Porrúa, México, 1967, vol. 2, cap. 9, p. 78,

y Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana precedida del* Códice Ramírez, M. Orozco y Berra (ed.), Ireneo Paz, México, 1878, cap. 7, p. 243, donde se precisa que los nobles y la población no están de ningún modo emparentados.

28 Algunas fuentes inciertas datan en esta misma época el gobierno de una mujer, Atotoztli.

algunas otras al término de una gran hambruna, que según algunas versiones habría asolado el centro de México de 1450

a 1454. Se supone que ésta la habrían enviado los dioses, irritados por no ser sufi cientemente abastecidos de alimento humano; en consecuencia, se organizaron a intervalos regulares batallas "fl oridas" que, más que dar la victoria, suministraban de manera ininterrumpida prisioneros para el sacrifi cio. Este pacto de la guerra fl orida fue para los mexicas un buen medio para neutralizar a un peligroso enemigo potencial —los tlaxcaltecas— mientras ellos emprendían la conquista del mundo.29 Por lo demás, rápidamente rodearon a sus "aliados" del valle de Puebla, privándolos así de toda posibilidad de expansión. Los tlaxcaltecas, no obstante, terminaron por hartarse de este arreglo y al fi nal se volvieron los más fi rmes aliados de Cortés…

Los mexicas conquistaban, pero lo hacían porque ésa era su misión.30 Eran el pueblo del Sol y debían guerrear para conseguir prisioneros, para alimentar al Sol y a la Tierra, pa-ra mantener en marcha la "máquina mundial".31 Sin ellos ¿qué sería del mundo? Esto no impedía, naturalmente, que tuvieran fi nes más terrenales o abiertamente imperialistas, como bien lo muestra el pacto de la guerra fl orida.

A Moctezuma I lo sucedió su hermano Axayácatl (1469-

1481), quien continuó las conquistas hacia el sur, hizo una campaña desafortunada hacia el oeste contra el gran reino tarasco de Michoacán, que se mantuvo independiente, y fi nalmente conquistó y sometió Tlatelolco, la ciudad hermana de Tenochtitlan, en la parte septentrional de la isla.

Axayácatl murió joven y su hermano Tízoc (1481-1486) lo sucedió por poco tiempo. Aparentemente, éste resultó ser un mal conquistador, aunque ciertas fuentes, como Mendieta, lo 29 Sobre esta guerra y sus antecedentes, *vid.* N. Davies, *The Aztec Empire, the Toltec Resurgence,* University of Oklahoma Press, Norman y Londres, 1987, pp. 236-242; M. Graulich, *Moctezuma ou l'apogée et la chute de l'Empire Aztèque,* Fayard, París, 1994 , pp . 37-43 (y la nota 8 de

la p. 436 para una bibliografía más completa); K. A. Taube, "The Turquoise Hearth: Fire, Self-sacrifi ce, and the Central Mexican Cult of War", en *Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs,* D. Carrasco (ed.), University Press of Colorado, Boulder, 2000.

30 Misión de la que sólo habla el texto tardío de Cristóbal del Castillo.

31 Diego Durán, *op. cit.,* vol. 2, cap. 41, p. 317.

describen como extremadamente valeroso; además era adepto de Quetzalcóatl.32 Por ello se deshicieron de él y pusieron en su lugar a su vigoroso hermano menor, Ahuítzotl (1486-1503), quien quizá no fuera ajeno al incidente, pero no tenemos ningún indicio que apoye esta insinuación.33 Sea como fuere, el nuevo soberano mostró de inmediato de lo que era capaz. Hizo la campaña habitual de captura de prisioneros para sacrifi carlos en el momento de su entronización, e hizo coincidir esta ceremonia con la inauguración de la nueva gran pirámide de Huitzilopochtli y de Tláloc, cuya ampliación, iniciada por Tízoc, consumó. De modo que para esta ceremonia conjunta contaba no sólo con los prisioneros que él había capturado, sino también con los que Tízoc había guardado para celebrar su pirámide ampliada, lo que le permitió inmolar en cuatro días a los famosos 80 400 cautivos de las crónicas aztecas, al parecer frente a millones de espectadores que tomaron parte en el gigantesco banquete subsecuente.

Con comienzos tan comprometedores, Ahuítzotl, escolta-do por toscos guerreros tomados de las fi las y elevados a las más altas responsabilidades, multiplicó las campañas, principalmente hacia el sur y el sudeste, hasta los confi nes de Guatemala. Murió en 1503, a consecuencia de una extraña herida que se hizo en la frente al chocar contra el dintel de su puerta cuando huía de una inundación de su palacio, cinco años antes. Una larga agonía, pero sobre todo una curiosa coin-cidencia, pues el año mismo en que Ahuítzotl se hirió,

1498, Carlos VIII, rey de Francia, murió en el castillo de Ambroise por un golpe en la cabeza contra el dintel de una puerta…

Dicho sea esto para mostrar cuánto hay que desconfi ar de las fuentes, que a menudo aderezan sus relatos con temas europeos.

El último soberano realmente entronizado fue Moctezu-32 Fue el único rey llevado al trono bajo la invocación de la Serpiente Emplumada (Diego Durán, *op. cit.;* Hernando Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*).

33 No obstante, cuando Cuitláhuac se autoproclamó rey mandó a matar inmediatamente a los hijos de su predecesor, su hermano Moctezuma II, todo esto en la única sucesión que conocemos por fuentes distintas de la siempre tergiversada historia ofi cial. A propósito, *vid.* C. Santamarina, *Las fuentes aztecas como narración: la muerte de señores,* tesis de licenciatura, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1959.

INTRODUCCIÓN

33

ma II, quien desde los primeros años de su reinado se mostró no sólo buen guerrero, sino sobre todo gran político. Más que perseguir conquistas de manera irrefl exiva, primero se con-centró en reforzar la cohesión de su imperio, fl ojo y vulnerado por los extorsionadores, un imperio en el cual la mayor parte de las ciudades-estado sometidas se limitaba a pagar tributo a la Triple Alianza; dichas ciudades consistían en varios enclaves libres de los cuales los más importantes y más próximos eran Tlaxcala, Cho lula y Huexotzinco. Emprendió un ambicioso programa de reformas: se rodeó primero ya no de brutos, sino de jóvenes nobles de todo el imperio, es decir, de per sonas entendidas en todas las sutilezas de la lengua, que habían recibido una educación en las escuelas superiores, los *calmécac*, y a los que —inevitablemente impresionados y seducidos por el esplendor de México-Tenochtitlan— podía formar a su gusto y tenerlos al alcance de la mano como garantes de la fi -

delidad de sus padres; luego colocó a hombres suyos o de su parentela a la cabeza de diversas ciudades tan pronto como se presenta-

ba la oportunidad, en un esfuerzo por reducir los enclaves libres.

Sus reformas políticas corrieron a la par de reformas religiosas destinadas igualmente a cohesionar al imperio. Como una manera original e inédita de imponer al dios mexica al mayor número de personas, movió la gran fi esta "secular" del año 1 Conejo de 1506 al año siguiente, 2 Caña, porque este último era también el año del triunfo y nacimiento milagroso de Huitzilopochtli en Coatépec.34

Realizó campañas, reprimió levantamientos, continuó sin tregua la guerra cada vez menos fl orida contra el valle de Puebla, donde apoyó a Huexotzinco contra Tlaxcala, y llegó a aumentar fuertemente su infl uencia sobre Cholula. A la llegada de los españoles comprendió rápidamente —demasiado rápidamente, para su desgracia— que el destino de su imperio estaba sellado y que, incluso si llegaba a vencer a este puñado de invasores, llegarían otros que ya no podría contener. Pese a esta convicción, hizo cuanto pudo para acabar con los españoles, pero en vano; cayó prisionero de ellos, y su propio pueblo lo asesinó, probablemente por accidente, antes de entre-34 Sobre esta reforma, *vid.* capítulos siguientes.

garse con nuevos jefes a una lucha fi nal y suicida que vio la destrucción completa de la orgullosa México-Tenochtitlan.

Las múltiples caras del sacrifi cio

Antes de entrar de lleno en el tema, conviene decir brevemente lo que se entiende por *religión* y por *sacrifi cio,* sin caer en las discusiones infi nitas que estos temas tan vastos pueden suscitar.35

En lo que concierne a la religión, puede decirse, junto con Marx en su *Introducción a la crítica de la fi losofía del derecho de Hegel,* que ésta es "la teoría general de este mundo, su suma enciclopédica, su lógica bajo una forma popular [...] su san-ción moral, su complemento solemne, su consolación y su justifi cación universal".

El inmenso mérito de las religiones —precisa Durkheim *(Las formas elementales)*— es haber construido una primera representación de lo que podía ser el parentesco entre las cosas. Como la ciencia,

busca vincular unas cosas con otras, establecer relaciones internas entre ellas, clasifi car y esclarecer por la lógica.

Esto corresponde bastante con un neologismo usado a menudo en América para hablar de religión: *cosmovisión,* es decir, una manera de interpretar, de comprender el mundo.

Pero la religión no se limita a una necesidad de comprender, de explicar, de establecer relaciones. Si el hombre quiere comprender el universo, comenzando por su ambiente, es tam-35 El término *sacrifi cio* engloba realidades muy disímiles (en el caso que nos ocupa puede ir desde la acción que no toma más de un minuto hasta el punto culminante de rituales que se extendían por meses) y difíciles de defi nir.

Por ello ha sido puesto en tela de juicio desde hace tiempo, así como el concepto de *religión,* pero ambos se siguen utilizando por comodidad. *Vid.,* por ejemplo, H. Hubert y M. Mauss, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifi ce", *L'Anneé Sociologique,* núm. 2, 1899, pp. 29-138; G. van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations,* Payot, París, 1970, p. 344, de 1933, o más recientemente, J.-L. Durand, "Bêtes grecques", *La Cuisine du sacrifi ce en pays grec,* Gallimard, París, 1979, p. 136, quien ve en el sacrifi cio una "ilusión léxica". *Vid.* también V. Valeri, "Wild Victims: Hunting as Sacrifi ce and Sacrifi ce as Hunting in Huaulu", *HR,* 34, 2, 1994.

INTRODUCCIÓN

35

bién para infl uir en él, para poder actuar sobre él o al menos tener la impresión de poder hacerlo. Establece entonces un diálogo con lo no humano que lo rodea; pese a que se le escapa, lo antropomorfi za y le habla como a un ser animado y dotado de poderes.36 Desde este punto de vista, el hombre mesoamericano resulta muy común, pues interpelaba no sólo a sus dioses —entre los cuales varios se describen explíci tamente como encarnaciones, imágenes o personifi caciones (*ixiptla* en náhuatl), por ejemplo del fuego, del agua, del maíz (el alimento por excelencia), etcétera—, sino igual-

mente a las fuentes, las montañas, los árboles, las rocas, los utensilios de caza o de pesca u otras herramientas…

Cogida pues la dicha espuerta y la tarequa entra el conjuro hablando con la tarequa.

Ea espiritado (palo), cuya dicha está en las lluvias, haz tu ofi cio que ya han venido los espiritados, o los dioses (nubes), ahora voy a dejar al espiritado príncipe (maíz) entre otros que es siete culebras.

Ea, vamos, que aquí está la espuertada de la diosa del pan que te llevará por el camino, que mucho ha que te tenía guardado en ella tu madre (la Diosa Ceres, o la mujer del que habla) y ya han llegado los espiritados y sus hermanos. […] Ea, manos a la obra, espiritado cuya dicha son las aguas, que aquí es donde hemos de poner debajo la tierra al espiritado siete culebras.37

El jugador de pelota inveterado ponía en un plato limpio la pelota, el taparrabos de cuero y los guantes. Luego se pos-traba en cuclillas para hablarles y le suplicaba a la pelota ser favorable aquel día. Invocaba también a los montes y las aguas, fuentes, desfi laderos, árboles, animales salvajes y ser-36 Lévi-Strauss ve en la religión una antropomorfi zación general del universo; R. M. Keesing (*Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective,* Harcourt Brace Jovanovich, Fort Worth, 1981, p. 330) ve en cambio una extrapo-lación de las relaciones sociales a fuerzas o seres sobrenaturales.

37 Hernando Ruiz de Alarcón, *Treatise on the Heathen Superstitions that Today Live among the Indians Native to this New Spain,* J. R. Andrews y R. Hassing (eds. y trads.), University of Oklahoma Press, Norman y Londres, 1984, vol. III, cap. 2, p. 125. [*Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España,* vol. III, cap. 2, SEP, México, 1988, pp. 131-132.]

pientes, al Sol, la Luna, las estrellas, las nubes y los aguaceros, en suma a toda la creación y a todos los dioses. Luego perfu-maba con incienso sus instrumentos de juego y les ofrecía el alimento que comería al día siguiente, antes de salir a buscar a su adversario.38

Cuando Ahuítzotl inauguró un nuevo acueducto se dirigió al agua en estos términos: "Señora, seáis bienvenida a vuestra casa y asiento del Tetzahuitl Huitzilopochtli, seáis, Señora Diosa llamada del agua Chalchiuhtlicue que aquí ampararéis, favoreceréis y traeréis acuestas *[sic]* á estas pobres gentes".39

Todas estas entidades están supuestamente dotadas de poderes que pueden usar en nuestro favor o en contra nuestra, pues otra característica de la religión es el convencimiento de que el mundo sobrenatural tiene la mirada fi ja en los hombres y se ocupa activamente de ellos. Mary Douglas ha llamado a esto el pensamiento precopernicano: así como para el hombre de las sociedades tradicionales el Sol parece subjetivamente girar alrededor de la Tierra, así el universo en su totalidad parece habitado por intenciones y voluntades dirigidas a él.40

Desde ese momento se trata de que el hombre establezca comunicación con las cosas sobrehumanas o sobrenaturales para obtener favores, controlarlas, controlar gracias a ellas, acceder a ellas. Los medios de esta comunicación son los mismos que los de la comunicación entre los hombres y, más precisamente, de los hombres con sus superiores o sus enemigos: la palabra para rezar, saludar, alabar, halagar, implorar, preguntar, someterse, reconciliarse, consagrar, dialogar y actos como los gestos de expiación, de saludo, de postración, el don, las purifi caciones (con agua, sangre, fuego…), los ascensos (de montañas naturales o artifi ciales, de mástiles o de postes, de escaleras) que nos acercan a la divinidad, la comida de comunión que une a hombres y dioses, la danza, el trance, que permite participar aún más en lo sobrehumano. Por otro lado, también están las privaciones (ayuno, continencia) que, como los dones, piden igualmente favores, además de facilitar e incrementar la parte espiritual e inmaterial en cada uno.

38 Diego Durán, *op. cit.,* vol. 1, cap. 23, p. 209.

39 Alvarado Tezozómoc, *op. cit.,* cap. 80, p. 563.

40 M. Douglas, *Purity and Danger. Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge, Nueva York, 1971.

En las relaciones sociales este interlocutor se vuelve visible. La mayoría de las religiones se esfuerza en materializar lo sobrenatural, ya sea con simulacros (imágenes, estatuillas para vestir, maquillar, alimentar, entretener y pasear en procesión; personifi caciones humanas, animales… de divinidades), ya sea por el sueño, la visión, el éxtasis, provocados o no por diversas técnicas como la danza, el ayuno, la meditación o la ingesta de alucinógenos.

En las relaciones con el prójimo el don desempeña un papel esencial, sobre todo —o de manera más evidente— en las sociedades tradicionales. Es un homenaje, agradecimiento o recompensa que pone a los actores en juego; da derechos, compromete, pide algo a cambio, y esto no solamente entre los hombres, ya que también puede observarse, incluso con valor simbólico, entre los animales, para los cuales es esencialmente don de comida. Cuando Eugène Delacroix visitó Marruecos a principios de 1830, observó que si los moros querían obtener algo "llevan frente a tu tienda de campaña un borrego, incluso un buey como presente y lo degüellan a manera de sacrifi cio y para comprobar la ofrenda. Uno queda muy unido por el tipo de compromiso que esta acción impone". Para pasar a un caso concreto: "El día en que acampamos en Al-cassar, fuimos a matar tres borregos —uno en la tienda de Bias, el segundo en la del caíd, el tercero en la nuestra— para obtener así la gracia de un hombre acusado de asesinato".

Un animal sacrifi cado por un pobre frente a la morada de un señor obligaba a éste a tomar bajo su protección al sacrifi cador.41

Sucede lo mismo en las relaciones con los seres sobrehumanos. Los dones son agradecimiento, reconocimiento de estatus, "el cuidado […] que los esclavos dan a sus amos", pero también "homenajes, honores y […] una manera de resultar grato" (Platón, *Eutifrón*, XV, XVIII) para merecer recompensa. *Do ut des*, "doy para que me des". "Aquí tienes la mantequilla, ¿dónde están tus dones?", dice el ritual védico. Y Só-41 E. Delacroix, *Journal*, A. Joubin (ed.), Plon, París,

1932, vol. 1, pp. 135-136; R. Maunier, *Sociologie coloniale,* Daumat-Montchrestien, París, 1932-1942, vol. 3, pp. 386-387; *apud* G. Gusdorf, *L'Expérience humaine du sacrifi ce,* PUF, París, 1948, p. 37; M. Mauss, *Sociologie et anthropologie,* PUF, París, 1950.

crates: "Sacrifi car ¿no es darles presentes a los dioses; y rezar, pedirles algo?" (Platón, *Eutifrón,* XIV).42

Veremos más adelante que obsequiar, entre los aztecas, era también aumentar la fuerza vital del que recibía.

Entre los bienes de los que uno se desprende a favor de lo sobrehumano se cuentan seres vivos, adquiridos específi camente para testimoniar el agradecimiento y reconciliarse con aquellos a los que se debe la vida, porque nos han creado o bien porque aseguran nuestra subsistencia. Pero uno sólo puede deshacerse realmente, privarse —en cierta medida— de estos dones, si les da muerte directa o indirectamente (por ejemplo, abandonándolos en el desierto). Esto es precisamente el tipo de ofrenda que llamamos sacrifi cio: hay que ejecutar activamente al ser vivo que nos es semejante.43 El sacrifi cio, como *ofrenda* de vida-alimento de lo capturado en la caza o en la guerra, procede entonces del don.44 En el dominio religioso es un instrumento extremadamente valioso porque, como don, puede presionar a los que supuestamente controlan la marcha del universo, y el mayor sacrifi cio, el sacrifi cio humano, puede desde ese momento ser visto como el esfuerzo más patético del hombre para controlar su ambiente y el universo.

No obstante, el sacrifi cio ocupaba un lugar aparte por tratarse de seres vivos ejecutados. Esto le confería un valor particular y además llegó a engendrar especulaciones que en ciertos casos lo hacían salir de la categoría del sacrifi cio-don en sentido estricto, como veremos más adelante.

42 También en *Eutifrón* el sacrifi cio se considera una "técnica comercial que norma los intercambios entre los dioses y los hombres".

43 R. Firth, "Sacrifi ce", en *The New Encyclopaedia Britannica,* Chicago y Lon dres, 1974, vol. 16, p. 128.

44 Así lo creía ya E. Tylor (*Primitive Culture,* J. Murray, Londres, 1920, vol. 2, p. 375): "As prayer is a request made to a deity as if he were a man, so sacrifi ce is a gift made to a deity as if he were a man […] The suppliant who bows before his chief, laying a gift at his feet and making his humble petition, dis-plays the anthropomorphic model and origin at once of sacrifi ce and pra yer"

[Así como la plegaria es una solicitud a la deidad que se formula como si ésta fuera humana, también el sacrifi cio es un regalo que se le ofrece como si fuera humano… El suplicante que se postra ante su superior, mientras deja un regalo a sus pies y hace su humilde petición, expone el modelo y origen antropo-mórfi co tanto del sacrifi cio como de la plegaria].

INTRODUCCIÓN

39

El sacrifi cio azteca

Este estudio está dedicado al sacrifi cio humano azteca, a la ejecución de seres humanos en el marco de la comunicación con lo sobrehumano. Intentaremos describirlo en su totalidad, entenderlo, y comprender ya no las razones profundas por las que los aztecas lo consumaban —la respuesta más realista es que lo hacían por costumbre, porque desde la infancia lo habían visto y aprendido, porque así se había hecho en Mesoamérica por generaciones, por siglos o incluso por milenios—,45 sino la manera en que lo pensaban, se lo explicaban a sí mismos, lo justifi caban y, si fuera el caso, cómo sus interpretaciones pudieron evolucionar. También intentaremos ver si las civilizaciones mesoamericanas presentaban cierta especifi cidad que explique ese incremento tan extraordinario de los sacrifi cios humanos y su número ascendente bajo los últimos soberanos del Imperio azteca.

Desde hace mucho tiempo se han planteado estas preguntas, particularmente la de la ideología del sacrifi cio. La respuesta más frecuente hoy en día puede resumirse así: por medio del sacrifi cio humano el hombre contribuía al mantenimiento del universo y a la ali-

mentación de los dioses, sobre todo del Sol.46 Esto es cierto, pero solamente en parte, porque descuida aspectos esenciales.

Desde el comienzo de los estudios científi cos sobre los aztecas, en la segunda mitad del siglo XIX Orozco y Berra ya había señalado uno de estos aspectos. Al hablar del sacrifi cio en general explica cómo, mientras la ofrenda se instituyó por amor divino, el sacrifi cio provino del miedo, pues era antes que nada una expiación que comenzaba por el culpable. La culpa, continúa, se purga con una pena proporcional, primero plegaria y suplicios, luego se pasa a la mortifi cación, mientras que el arrepentimiento y el fervor llevan a la expiación sangrien-45 Digamos, para parafrasear a Durkheim cuando habla de la religión, que el sacrifi cio humano era un hecho social cuya causa determinante residía en hechos sociales anteriores.

46 Y. González Torres, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica,* Larousse, México, 1991, p. 151; "Sacrifi ce and Ritual Violence", en *The Oxford Encyclopaedia of Mesoamerican Cultures,* D. Carrasco (ed.), Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 2001, vol. 3, pp. 102-104.

ta. La evolución conduce a la idea de que la culpa se puede pa gar con objetos de sustitución exteriores al culpable, ofrendas y, mejor aún, sacrifi cios de animales o de hombres, que desempeñan el papel de símbolos expiatorios. Se trata de una teoría del sacrifi cio por expiación que, si su autor hubiera aplicado, habría esclarecido inmediatamente un aspecto capital de la cuestión.47 Algunas décadas más tarde Preuss la aplicó plenamente a los aztecas, sobre todo a partir de los discursos de Sahagún, pero descuidó los documentos más reveladores, es decir los mitos. Asimismo, uno de sus colegas alemanes, el titánico Eduard Seler, tuvo el tino de objetar que el sacrifi cio humano se explicaba con la concepción que se tenía del hombre como un abastecedor de los dioses.48

Una década más tarde James Frazer, una gran fi gura de la historia comparada de las religiones, consagra al sacrifi cio azteca varias páginas con grandes repercusiones. En su célebre *La rama dorada: magia*

y religión, observa con razón que, aún más que Egipto con Osiris; el Cercano Oriente con Atis y Ado-nis, y Grecia con Dionisos, el México antiguo es por excelencia el país donde los dioses mueren, encarnados por mujeres y hombres solemnemente ejecutados. ¿Por qué este rito los acom pañaba casi adonde fuera?, "como un medio de perpetuar las energías divinas en la plenitud del vigor juvenil, no co rrompidas por las debilidades y fl aquezas de la vejez, que habría sufrido la deidad si le hubieran consentido morir de muerte natural", para que estas divinidades resuciten rejuvenecidas y regeneradas, revigorizadas, y que así renazca, por medio de ellas, lo que representan: la naturaleza, el musgo, el Sol, etc. Y los antiguos mexicanos lo expresaban de la manera más explícita, ya que, una vez sacrifi cado y a veces desollado quien encarnaba al dios, se le remplazaba inmediatamente por otro, quien incluso a veces revestía la piel del anterior.49

47 Manuel Orozco y Berra, *op. cit.,* vol. I, pp. 160-166.

48 K. T. Preuss, "Das Reliefbild einer mexikanischen Todes-Gottheit im Königlichen Museum für Völkerkunde zu Berlin", *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie un Urgeschichte,* 1902; E. Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach-und Altertumskunde,* Asher

& Co, Berlín, 1922-1923, vol. 3, pp. 282-285.

49 J. G. Frazer, *The Golden Bough. The Roots of Religion and Folklore*, Macmillan, Londres, 1890, vol. 1, p. 307; vol. 2, pp. 79-82, 218-222; *Le Rameau d'or, op. cit.,* vol. 3, pp. 250-255, 586-603. A. E. del Río ha sugerido también

En ediciones posteriores, con generosos añadidos, de *La rama dorada* Frazer establece también la relación entre divinidades que mueren y renacen y otras que fallecen o reciben la muerte en tiempos míticos, pero de cuyo cuerpo nacen tierra y cielo, plantas, hombres, etcétera.50

Volvemos a encontrar estas ideas frecuentemente, por ejemplo, a principios del siglo XX en Seler y Preuss,51 luego en Alfred Loisy, el famoso abad modernista que, en su *Essai historique sur le sacrifi ce* [Ensayo histórico sobre el sacrifi cio], publicado en París en 1920, tiene el mérito de insistir en la resurrección: Nanáhuatl sólo muere para resucitar […] Para revivir con una existencia celeste […] Lo mismo es válido no sólo para las víctimas de los sacrifi cios asociados con la siembra, el germinado y la cosecha del grano, sino también para los asociados con el orden de los astros y la secuencia de los años. La vida nace de la muerte, y la muerte es la condición que la vida necesita. El Sol es un dios que muere en el fuego para renacer como astro del día; su movimiento se deriva de la muerte de todos los dioses que ha absorbido; así se regeneraba por la muerte de las víctimas que lo representaban. Se mantenía gracias a la muerte de las víctimas que representaban a los otros dioses en el sacrifi cio.52

una teoría de la expiación en *Bases psicodinámicas de la cultura azteca,* Costa-Amic, México, 1973 .

50 J. G. Frazer, *Le Rameau d'or, op. cit.,* vol. 3, pp. 665-666. "Es posible que estos sacrifi cios de hombres divinizados, llevados a cabo para la salvación del mundo, hayan contribuido a incitar la idea de que el universo, o parte del universo, había sido creado primitivamente con el cuerpo de dioses sacrifi cados". Sobre estas divinidades llamadas *dema*, *vid.* A. E. Jensen, *Mythes et cultes…, op. cit.* Según él (p. 207), el sentido profundo de la ejecución del dios es que "la vida sólo subsiste de la asimilación de sustancias orgánicas, es decir destruyendo otras vidas. El asesinato es entonces una característica fundamental y universal de la vida animal".

51 K. T. Preuss ("Der Ursprung der Menschenopfer in Mexico", *Globus,* 86, 1904, pp. 105-119; "Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als träger des altmexikanischen Dramas", *Archiv für Anthropologie,* 1, 1903, pp. 130-188 en particular) habla de los sacrifi cios aztecas como sacrifi cios de un dios al que hay que rejuvenecer. La fi esta del "mes" de *tlacaxipehualiztli,* entonces, ejecutaría al demonio del invierno, al que se desollaba para que el sucesor, al revestir la piel, se volviera el "demonio rejuvenecido de la primavera". En *ochpaniztli* la

tierra muere y rejuvenece. En *tóxcatl* Tezcatlipoca-Sol muere y renace gracias al fuego prendido —rito en realidad ausente en esta fi esta —, etcétera.

52 A. Loisy, *op. cit.,* p. 22.

Mircea Eliade, para quien los ritos de regeneración "evidentemente" son la repetición de actos primordiales —en efecto, es el caso a menudo—, también retoma las ideas de Frazer presentes en una de las raras monografías dedicadas al sacrifi -

cio azteca, de Yolotl González Torres.53

Eduard Seler, de quien ya hemos hablado, merece una

mención muy especial en vista de la amplitud de su culta obra consagrada a las civilizaciones precolombinas y las mexicanas en particular. Sus trabajos sobre los códices, la religión y la iconografía siguen siendo ineludibles un siglo después de haber sido escritos. Fue el primero y uno de los pocos en abordar las difíciles fi estas de los meses del año solar que forman parte sustancial de nuestra documentación sobre la religión azteca; le debemos también las primeras exégesis de los mitos mexicanos; aunque nunca se ocupó del sacrifi cio humano como tal, reconoció y analizó la mayoría de los mitos que lo apuntalan. Escribió que en las fi estas de los 18 meses del año se efectuaban representaciones dramáticas del mito de las diferentes divinidades, y que las víctimas que se sacrifi caban eran mensajeros de los dioses. En su comentario del *Códice Borgia* niega que el único objetivo del sacrifi cio fuera el rejuvenecimiento de las divinidades, pues considera innegable la idea de que era preciso alimentarlas. En su *Mythus und Religion der Alten Mexikaner* [Mito y religión de los antiguos mexicanos] identifi ca como origen y primera causa del sacrifi cio humano la necesidad de alimentar al Sol.

Frazer retomará esta tesis en una versión aumentada de *La rama dorada:*

Los antiguos mexicanos concebían al Sol como fuente de todas las fuerzas vitales […] Pero si concede la vida al mundo, también necesita recibir vida de éste, y como el corazón es el asiento y símbolo de

la vida, ofrecían al Sol corazones ensangrentados de hombres y animales para mantenerlo vigoroso y habilitarlo para correr su camino por el cielo. Así, los sacrifi cios mexicanos al Sol fueron más mágicos que religiosos, ideados no tanto para agradarlo y complacerlo como para renovar físicamente sus energías de calor, luz y movimiento. La demanda constante de vícti-53 M. Eliade, *Traité d'histoire des religions,* Payot, París, 1970, p. 292.

mas humanas para alimentar el fuego solar se satisfacía emprendiendo guerras todos los años contra las naciones vecinas y trayendo ejércitos de cautivos para sacrifi carlos en el altar.

Y para obtener víctimas había que hacer la guerra:

Así, las incesantes guerras de los mexicanos y su cruel sistema de sacrifi cios humanos, los más monstruosos que se recuerdan, tienen su origen, en gran medida, en una teoría equivocada del sistema solar. No es necesario dar ilustración más elocuente de las consecuencias desastrosas que pueden derivarse en la práctica de un error puramente especulativo.

Ejecución del dios y alimentación como refuerzo energéti-co pueden ir a la par, observa Frazer. Se decapita a la diosa del maíz, pero sobre un montón de maíz y de semillas, para que su sangre revitalice directamente los frutos de la tierra.54

Alfonso Caso, uno de los más notables eruditos mexicanos, tiene el mérito de insistir en la noción de deuda, la deuda de los hombres con los dioses, pues éstos los crearon con su propia sangre. Deben entonces ofrecerles, en contraparte, su "agua preciosa" *[chalchihuatl]* a los dioses, que necesitan corazones y sangre para vivir. Los aztecas son el pueblo del Sol: se encar-gan de guerrear para alimentar al astro; son los colaboradores del Sol, pues luchan de su lado, el del bien, contra las fuerzas de las tinieblas y del mal.55

Soustelle se encargará de difundir las ideas de Seler y Preuss en Francia, pero agrega una tesis cuestionable según la cual el sacrifi cio humano de los nómadas adoradores del Sol se habría yuxtapuesto a

los ritos agrarios de los sedentarios del México central. Duverger y González Torres,56 quienes hablan de la

"energía cósmica o maná", retoman la teoría energética de Frazer, pero el primero hace del sustento del sol diurno y nocturno el fi n último de todos los sacrifi cios humanos, mientras la segunda incorpora las otras interpretaciones frazerianas.

54 J. G. Frazer, *Le Rameau d'or, op. cit.,* vol. 1, pp. 199-200; vol. 3, p. 597.

[J. G. Frazer, *La rama dorada, op. cit.,* p. 109.]

55 Alfonso Caso, *El pueblo del Sol*, FCE, México, 1953, p. 122.

56 C. Duverger, *La Fleur létale: économie du sacrifi ce aztèque,* Seuil, París, 1979; Y. González Torres, *El sacrifi cio humano…, op. cit.*

Algunos autores, menos limitados por las exigencias de la erudición, el rigor y la precisión, han tenido intuiciones notables. Pienso así de Laurette Séjourné, quien, impresionada por esta mezcla aparente de refi namiento y barbarie en la civilización azteca, intentó darle una explicación histórica. Para ella, toda la vida espiritual en Mesoamérica habría tenido su origen en la religión de Quetzalcóatl, la Serpiente Emplumada, que desde siglos antes, en Tollan-Teotihuacan, habría predica-do, como líder de muy alta elevación moral, "la unión mística con la divinidad, la cual sólo se alcanza por grados sucesivos, y únicamente a través de una vida de contemplación y pe niten cia".57 El hombre debe liberar su corazón, "lugar […] en el que se elabora la conciencia luminosa" y cuya actividad "salva a cada instante a la materia corporal de la inercia y la descom-posición". Así, el hombre "se convierte en el obrero del perfec-cionamiento del universo, es decir, de la consumación de la Unidad cósmica". Pero este mensaje fue abominablemente de-formado por los aztecas, quienes interpretaron literalmente los símbolos de Quetzalcóatl. La liberación del espíritu, sim-bolizado por el corazón, para unirse al todo se convirtió en la extracción del corazón para alimentar al Sol y su culto se volvió "una cadena de indignantes atrocidades". Sus sacrifi

cios sanguinarios no eran en el fondo más que un instrumento de su imperialismo totalitario.58

Lamentablemente la Serpiente Emplumada, Quetzalcóatl, no era lo que Laurette Séjourné imaginaba, sino un dios como los otros e igual de sanguinario, pero como durante cierto tiempo se creyó que Hernán Cortés era el dios que volvía, los frailes españoles imaginaron que la Serpiente Emplumada debía haber sido un blanco evangelizador de las Indias occidentales, y los indios pronto les siguieron el paso y presentaron a Quetzalcóatl como un reformador que habría prohibido los sa-57 Miguel León-Portilla (*La fi losofía náhuatl estudiada en sus fuentes,* UNAM, México, 1959; *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl,* FCE, México, 1980),

uno de los más grandes intelectuales mexicanos, también opone la brillante civilización tolteca a los aztecas, entre los cuales, sin embargo, varios sabios con-servaron el mensaje.

58 L. Séjourné, "Ensayo sobre el sacrifi cio humano", *Cuadernos Americanos*, 9, 5, 1950; "Los sacrifi cios humanos: ¿religión o política?", art. cit.; *La Pensée des anciens Mexicains, op. cit.* ; *Teotihuacan métropole de l'Amérique,* F. Maspéro, París, 1969.

crifi cios humanos. Laurette Séjourné fue, no obstante, la primera en identifi car estos sacrifi cios indiscutiblemente representados en los murales de la antigua ciudad de Teotihuacan.

Hay que añadir que en la década de 1900 las excavaciones en la gran Pirámide del Sol habían sacado a la luz esqueletos de niños en las esquinas de sus diferentes niveles, y más tarde se encontró un pozo con 34 cráneos humanos, uno de los cuales llevaba puesto como casco una bóveda craneal, así como partes de troncos y miembros humanos. Más recientemente, mucho después de los trabajos de Laurette Séjourné, se han descubierto indicios de canibalismo y, enterrados en la Pirámide de Quetzalcóatl, los restos de más de 200 personas sacrifi cadas, entre guardias, protectores del edifi cio o soberanos esporádicos. Los teotihuacanos conocían también la decapita-

ción consagrada a fertilizar la tierra: testimonio de esto son los relieves decorativos de dos vasijas del sur de Guatemala en los que se aprecia una víctima decapitada de cuyo cuello brotan seis o siete serpientes, símbolo de sangre, de lluvia y de fertilidad. En las vasijas este sacrifi cio se refi ere al juego de pelota, juego de fuerte connotación simbólica, considerado una característica distintiva de las civilizaciones mesoamericanas; aparece desde los olmecas y se le vuelve a encontrar casi por doquier: dos equipos, que se enfrentan en un terreno plano en forma de I, impulsan de un campo al otro una pelota de hule macizo usando sólo sus caderas, codos y rodillas con el objetivo —uno entre otros— de hacerla pasar por un aro de piedra.

Varios relieves de la costa del Golfo y de Chichén Itzá representan jugadores decapitados, aparentemente vencidos, de cuyo cuello brotan serpientes: siete serpientes que simbolizan el maíz, o seis serpientes y una planta.

Pese a esto, Laurette Séjourné tiene el mérito de haber sido la primera en haber presentido, o incluso demostrado, que la idea del sacrifi cio como un instrumento de liberación del alma prisionera de la materia —tema antiguo de la India, de los pitagóricos, neopitagóricos, fi lósofos chinos después de Confucio y especialmente de los gnósticos— era cabalmente un tema mesoamericano.59

59 Otra tesis original es la del gran especialista holandés del México antiguo Rudolf van Zantwijk (*De Mexicaanse mensenoffers,* 1977), quien relaciona la decapitación con la conquista de tierras cultivables. Los antiguos mexicanos

46 INTRODUCCIÓN

Es preciso dar cuenta de ciertos historiadores que han buscado causas más profundas para el sacrifi cio humano, o al menos de su espectacular aumento en la segunda mitad del siglo XV.

El demógrafo Sherburne F. Cook, por ejemplo, lo explica co-mo una respuesta colectiva a una demografía ya vertiginosa, y esto en una época en que la investigación subestimaba mucho la población de México central. Ésta era muy densa cuando llegaron los españoles, al punto de que a los conquistadores les impresionó el número

de mendigos. No obstante, otros como Demarest objetan que la guerra habría exacerbado esta difi -

cultad en vez de solucionarla, pues el sacrifi cio y la guerra mataban a los jóvenes productivos, no a las mujeres, de quienes depende la fecundidad. Quizá olvida que los aztecas arrasa-ban ciudades enteras con el fi n de poder llevar ahí poblaciones seguras; además, muchos de los jóvenes guerreros habrían difícilmente encontrado tierras que labrar y, muertos, representaban bocas menos que alimentar. Por último, en una sociedad tan rigurosa como la de los aztecas la desapa rición de los maridos evidentemente podría haber tenido un efecto sobre la natalidad. Volvemos a encontrar la idea de la sobrepoblación en Eric Wolf, quien cree que "la población del área mexica había aumentado más allá de la capacidad del país para man-tenerla, razonablemente apoyado por la hambruna del siglo XV".

Pero —matiza— esto no basta para explicar el fenómeno: "el guerrero mexicano constituyó un extremo entre los tipos psi-cológicos posibles". R. C. Padden opina lo mismo, pero pone el acento en la simultaneidad de la explosión demográfi ca y el aumento de los sacrifi cios, entre los que establece una relación de causa-efecto. Para él, la utilización calculada del sacrifi cio humano como instrumento político es una creación azteca, y Tlacaélel, su supuesto inventor, un "brillante psicópata".60

establecían un vínculo entre la tierra y el parentesco. Consideraban descendientes de los mismos ancestros a la gente que trabajaba por mucho tiempo la misma tierra. En consecuencia, cuando conquistaban un territorio extranjero debían decapitar a todos los ocupantes para apropiarse de sus ancestros.

Las víctimas son, por así decirlo, adoptadas por los invasores, cuyos padres se vuelven los padres de las víctimas. De ahí que los guerreros aztecas llamaran hijos a los hombres que tomaban prisioneros en el campo de bata lla, mientras que los padres del vencedor comían una parte del vencido, sellando así una nueva relación con él. Esta hipótesis no carece de argumentos.

60 S. F. Cook, *The Historical Demography and Ecology of Teotlalpan,* Univer-

INTRODUCCIÓN

47

Arthur Demarest, al que acabamos de presentar, es también el autor de una teoría muy celebrada según la cual el sacrifi cio humano azteca habría llegado a ser uno de los principales motores de la guerra y, así, de la expansión azteca. Al principio, la religión legitimaba el expansionismo; más adelante, llegaría a motivarlo.61 Pero esta teoría se sostiene con difi cultad: la necesidad de tomar víctimas para el sacrifi cio sólo es pertinente en el marco de la guerra "fl orida" contra las ciudades del valle vecino de Puebla, con las cuales México-Tenochtitlan y sus aliados, Texcoco y Tlacopan, se encuentran unidos por un pacto caballeresco. Para la guerra ordinaria necesitaba invocar buenos motivos de "derecho internacional" —diríamos nos otros—: asesinato de comerciantes o embajadores, rechazo de relaciones comerciales, etc. Su "creencia inquebrantable en el deber humano de velar para que el Sol continúe existiendo" no basta para justifi car una ofensiva que se consultaba con el pueblo, y que éste tenía, por lo demás, el derecho de rechazar.

Hace unos 20 años, en la época en que "el materialismo cultural" estaba de moda, Michael Harner,62 antropólogo eco-logista honorablemente conocido por sus trabajos sobre los jíbaros, y vulgarizado por Marvin Harris en su libro *Cannibals and Kings*, propuso otra motivación profunda para el sacrifi -

cio humano con un gran apoyo publicitario. Estos autores postularon y creyeron demostrar que si existía la antropofagia entre los aztecas era sólo por falta de proteínas. Como decía Voltaire, "la superstición llevó a sacrifi car víctimas humanas; la necesidad llevó a que se las comieran". Huelga decir que esta sity of California, Berkeley, 1949; "Human Sacrifi ce and Warface as Factors in the Demography of Pre-colonial Mexico", *Human Biology*, 18, 1946; A. A. Demarest, "Mesoamerican Human Sacrifi ce in Evolutionary Perspective", en *Ritual Humain Sacrifi ce in Mesoamerica. A Conference at Dum bar-*

ton Oaks, October 13th and 14th 1979, E. H. Boone (ed.), Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, 1984; E. Wolf, *Peu ples et civilisations de l'Amérique centrale des origines à nos jours,* Payot, París, 1962; R. C. Padden, *The Hummingbird and the Hawk. Conquest and Sovereignty in the Valley of Mexico, 1503-41*, Ohio State University Press, Columbus, 1967.

61 G. W. Conrad y A. A. Demarest, *Religion and Empire. The Dynamics of Aztec and Inca Expansionism*, Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York, 1984.

62 M. Harner, "The Ecological Basis for Aztec Sacrifi ce", *American Ethnologist*, 4, 1977, pp. 117-135.

teoría, aunque tenía la cualidad de disculpar a los aztecas, fue muy mal recibida. Anunciada con gran escándalo en *The New York Times* y en toda la prensa mundial, provocó un rechazo generalizado. Muy pronto *The New York Times* tuvo que publi-car una crítica indignada de los especialistas sobre el México antiguo que Harner había acusado —no del todo sin razón—

de haber ocultado información por nacionalismo o sólo para presentar a los indios de una manera más favorable. Luego cayeron las réplicas de todas partes, pues un canibalismo no justifi cado por la religión parecía inadmisible. Los antiguos mexicanos —alegaban— comían carne humana exclusivamente en contextos rituales e, incluso entonces, sólo en pequeñas dosis.

(Como si la antropofagia pudiera justifi carse cuando su motivación es religiosa —o ideológica—, ¡pero no si se trata de puro gusto!, apunta Yolotl González Torres.) Además, añadían que contaban sobradamente con proteínas, a pesar de que el estudio de sus osamentas y los documentos demuestran que estaban mal alimentados y sufrían hambrunas frecuentes, como en todo país preindustrializado.

Pero la idea de Harner no era de ninguna manera original. Incluso estaba muy difundida, pero los investigadores leen cada vez menos los trabajos que tienen más de 10 años. Lucas Alamán lo consigna ya en 1844, y un siglo más tarde Dávalos Hurtado,63 para refu-

tarlo, intenta demostrar que la alimentación mexicana no carecía en lo más mínimo de proteínas. En Francia, un artículo de J. Tramond sobre la América española de su *Histoire universelle des pays et des peuples* [Historia universal de los países y los pueblos], editado en París en 1924, señala que esta "ausencia de animales domésticos ayuda a entender lo limitado y precario de la existencia de este pueblo" y que "esta pobreza de carne en la alimentación explica en cierta medida la horrible costumbre de la antropofagia con todas sus consecuencias para las costumbres y la población".64 Probablemente Tramond se inspiraba en Edward Payne, quien en su *History of the New World Called America* [Historia del Nuevo Mundo llamado América] (1892-1899) consignaba que la 63 E. Dávalos Hurtado, "La alimentación entre los mexicas", *RMEA*, 14, 1954-1955, pp. 103-118.

64 J. Tramond, *Histoire universelle des pays et des peuples,* París, 1924, vol.

VIII, p. 207.

INTRODUCCIÓN

49

civilización mexicana era la única que no disponía de animales domésticos de gran tamaño, es decir, de ganado, y la fuente de carne que éste representaba. Así, el verdadero objetivo de los sacrifi cios humanos y de las guerras para capturar víctimas habría sido obtener carne humana para los banquetes de los privilegiados. El sacrifi cio encubría entonces el canibalismo.65

La idea era, pues, bastante vieja, tanto que incluso ya en 1523 Carlos V había dado instrucciones a Cortés para fomentar la importación de ganado con el fi n de erradicar el canibalismo, ciertamente inspirado por el conquistador, quien tenía, como veremos más adelante, excelentes motivos para creer en un canibalismo alimenticio.66

La teoría de la falta de proteínas fue muy criticada, pero no por las razones correctas. Si esta defi ciencia hubiera realmente sido la causa profunda del canibalismo y de los sacrifi -

cios, las víctimas hubieran debido llegar a las mesas de la casta trabajadora y no a la de los jefes y nobles. Parece, sin embargo, que la gente ordinaria tuvo mucho menos acceso. Por otra parte, las grandes ejecuciones de cientos o miles de víctimas eran exclusivas de ciertas ciudades del imperio, la mayoría de las pequeñas se contentaba con algunas víctimas por año, si no es que ninguna.67 Por lo que sabemos, en la mayoría de las otras civilizaciones mesoamericanas de los periodos Clásico y Posclásico nunca hubo sacrifi cios humanos ni canibalismo a gran escala como entre los aztecas. En suma, las proteínas no eran la causa inconsciente del canibalismo, pero es verdad que la carne no abundaba. Tendremos que volver sobre este punto.

Las fuentes escritas

Las fuentes que tenemos a nuestra disposición para comprender el sacrifi cio humano son ricas y variadas, pero también bastante pobres.

65 E. J. Payne, *History of the New World Called America*, Londres, 1892-1899, vol. 1, pp. XIII-XIV, vol. 2, pp. 24, 56-57, 270, 297-299, 373-377, 544-552, 603-604.

66 "Instrucción […] a don Hernando Cortés […] Valladolid" (26 de junio de 1523), en J. L. Martínez (ed.), *Documentos cortesianos,* UNAM / FCE, México, 1990, vol. 1, pp. 256-266.

67 Por ejemplo, Ucila, en *RG*.

Son ricas y variadas porque, además de algunos libros precolombinos y los numerosos escritos de la época colonial, existen abundantes evidencias arqueológicas siempre en aumento, como lugares, monumentos y objetos ligados al sacrifi -

cio: templos, pirámides, plataformas de exposición de cráneos, nichos para ofrendas con restos de sacrifi cados, estatuas de divinidades rociadas de sangre humana, altares para el sacrifi -

cio, recipientes de corazones y de sangre, relieves, especialmente placas conmemorativas, pinturas, diversas imágenes, etcétera.

El códice adivinatorio *Borgia* y los otros libros que se le asemejan (el *Vaticano B*, *Laud*, *Fejérváry-Mayer, Cospi*); los códices mixtecos; los aztecas *Boturini* y *Borbónico,* que se remontan a la época de la Conquista o poco después, entre otros códices precolombinos que subsisten, están en cierta manera a caballo entre las fuentes arqueológicas e iconográfi cas y las escritas. En efecto, no consistían en textos escritos —en América sólo los mayas conocieron una verdadera escritura—,68

sino en cierto tipo de historietas que básicamente ayudaban a recordar, pero que eran difícilmente inteligibles sin el comentario de iniciados que conocían el contenido de memoria.

Queda sobre todo la profusión de escritos, a menudo testimonios directos; el siglo XX, primero desconfi ado, nos ha enseñado a reconocer el valor de la memoria y de los informes de testigos oculares. Éstos fueron al principio europeos, pues fueron ellos quienes vieron, escucharon, anotaron y describie-ron, pero muy pronto también de los indios, quienes apren-dieron rápidamente a escribir.

Los primeros testimonios pertenecen a los conquistadores, quienes emprendieron la conquista de México, presenciaron sacrifi cios humanos o escucharon hablar de ellos a compañeros que los habían visto, o que habían visitado los templos y los osarios, contado las calaveras y luchado también contra guerreros que intentaban capturarlos vivos para inmolarlos en vez de matarlos directamente, una incómoda costumbre que les costó caro.

68 Los mayas conformaban un bloque lingüístico bastante homogéneo, mientras el resto de Mesoamérica se caracterizaba por una gran diversidad de lenguas, incluso a veces en una misma población. Quizá por eso los no mayas juzgaron inútil fi jar en una escritura verdadera los sonidos de sus lenguas.

Además, se cuenta con numerosos textos escritos por los españoles que quisieron o debieron interesarse por las civilizaciones locales y por los indios que contaron su historia, sus mitos, sus creencias y su

culto. A los primeros escritos de Cortés les siguieron rápidamente —desde el día siguiente de la Conquista, que se consumó en 1521, prácticamente con la caída de México-Tenochtitlan— los testimonios de otros soldados interrogados por los tribunales a cargo de instruir diversas acciones de justicia contra los jefes de los conquistadores. A esto se sumó la correspondencia entre funcionarios. A partir de 1530

se dio una verdadera explosión de investigaciones de toda índole. Frailes desconocidos compusieron una breve pero valiosa historia sobre el centro de México a lo largo del Quinto Sol, la quinta era según el cómputo azteca, que duró del siglo VIII a la Conquista española: la *Relación de la genealogía y del linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España hasta donde se tiene memoria de que haya habido gente en estas regiones […] [relación] tomada de los libros con los caracteres que usaban los naturales de esta tierra*. Poco después se redactó la *Historia de los mexicanos por sus pinturas,* un extraordinario aunque breve tratado que, precedido por la historia mítica del mundo, narra la historia mexica hasta 1529 "según sus pinturas", es decir, los códices indios comentados, dice el autor, por sacerdotes y señores "juntados ante mí y traídos sus libros y fi guras". En 1533 le encargaron al franciscano Andrés de Olmos la redacción de un tratado sobre las antigüedades mexicanas, y se entregó a una vasta investigación de la que lamentablemente sólo quedan fragmentos —¡ya veremos cuán valiosos!— reproducidos en obras más tardías de Mendieta o Torquemada. Por esa misma época uno o varios desconocidos redactaron una notable descripción de las veintenas, fi estas religiosas de México-Tenochtitlan, obra que ha sido conservada en los comentarios del dominico Diego Durán (1537?-1588).

Este mismo fraile, por un lado, y el indio Hernando Alvarado Tezozómoc (1530?-1609), por otro, también se basaron generosamente en un relato perdido que conocemos como la *Crónica X*, que cuenta en detalle la historia de México-Tenochtitlan y cierto número de grandes celebraciones históricas.

En la década de 1540 el fraile Toribio de Benavente, conocido como Motolinía (1490?-1569), hizo una descripción nota-

ble de la civilización mexicana, concentrándose en particular en la región de Tlaxcala. De esta misma época es el anónimo *Histoyre du Méchique,* que contiene datos mitológicos valiosos.

No menos interesantes son los procesos de la Inquisición, que tuvo jurisdicción sobre los indios durante un tiempo limitado, así como la obra de Hernando Ruiz de Alarcón, cura de Atenango a principios del siglo XVII. A él le debemos en especial el conjuro de la siembra citado anteriormente y una infi -

nidad de observaciones sobre los ritos en el campo y en las aldeas.

Los códices precolombinos ayudaban a recordar o a veces también se usaban como instrumentos adivinatorios. Afortunadamente, los españoles mandaron copiar varios y añadieron la explicación que les daban. Para el tema que nos ocupa, los códices *Magliabechiano* y *Tudela,* el *Telleriano-remensis* y su copia italiana, el *Códice vaticano A* o *Ríos,* son particularmente valiosos, pues tratan de los dioses, las fi estas ordinarias o extraordinarias, de ritos diversos, de adivinación y algunos mitos.

Muy pronto —el primer texto, los *Anales de Tlatelolco,* data de 1528— los aztecas se pusieron a escribir en náhuatl, pero con caracteres latinos. Les debemos varias crónicas históricas: Tezozómoc y Cristóbal del Castillo, por ejemplo, escribieron sobre los mexicas; Chimalpahin sobre Chalco y otras ciudades; Fernando de Alva Ixtlilxóchitl sobre los toltecas y Texcoco; un anónimo sobre la historia de Cuauhtitlan y otras ciudades del centro de México. Transcriben también mitologías, como la obra llamada *Leyenda de los Soles* (hacia 1558), de contenido muy similar a la primera parte de *Historia de los mexicanos por sus pinturas,* pero más rica y precisa por estar escrita en la lengua de los aztecas. Estos opúsculos son los únicos que ofrecen una relación cosmogónica completa, pero son textos tardíos que se remontan al reinado de Moctezuma II y cuyas versiones particulares traducen una voluntad de modifi car profundamente ciertos mitos.

Nuestra fuente principal, sin embargo, es la obra del franciscano Bernardino de Sahagún, quien desde 1540 hasta 1580

trabajó en lo que quería que fuera una verdadera enciclopedia de la civilización azteca. Llevó sus averiguaciones al norte del valle de México, luego a Tlatelolco; más tarde revisó y comple-

tó su documentación en México-Tenochtitlan. La abundante documentación está distribuida en 12 libros sobre temas muy diferentes: los dioses, las fi estas religiosas, los mitos, el calendario adivinatorio, los discursos pronunciados en diversas circunstancias, la sociedad, la historia natural, etcétera. Una documentación tanto más valiosa por no sólo contener el texto en español de Sahagún, sino también otros en náhuatl de sus informantes, acompañados con ilustraciones más o menos aculturadas.

La civilización azteca, heredera de un largo pasado, no se limitaba obviamente al valle de México ni a los valles que lo rodeaban, ni siquiera a las inciertas fronteras del imperio. Para los dioses y los cultos de un importante número de ciudades resultan muy esclarecedoras las *Relaciones geográfi cas,* respuesta de funcionarios locales de las 129 zonas administrativas (al caldías mayores) de la Nueva España a un interrogatorio de 1577, en 50 capítulos, que trata especialmente de los hábitos y costumbres de los indios. Algunas son muy detalladas, como las de los mestizos Muñoz Camargo sobre Tlaxcala o Pomar sobre Texcoco; otras se limitan a describir los cultos locales en pocas líneas, o bien a no decir nada en absoluto.

Dos regiones —habitadas por los nahuas, primos de los aztecas, quizá muchos siglos antes de la Conquista— son particularmente interesantes porque permiten reconocer, en lo que sus ritos y creencias tienen en común con los de los aztecas, un estadio más antiguo de la religión del centro de México. Se trata del sur de Guatemala y parte de Nicaragua. Para Guatemala contamos en especial con ciertos capítulos de Bartolomé de Las Casas y sobre todo con el *Popol Vuh,* que contiene importantes mitos maya-quichés muy próximos a los del centro de México. Para los nicaraos de Nicaragua contamos con los interrogatorios directos de los indios sobre sus creencias, re-

copilados por el cronista ofi cial de la Corona española Fernández de Oviedo en su *Historia general y natural de las Indias*.

Añado que, pese a la gran diversidad local, el pensamiento mesoamericano presenta una profunda unidad muy antigua que se encuentra también en los mitos. Como lo decía Bartolomé de Las Casas, "la religión de toda la Nueva España por más de 800 leguas en torno es toda cuasi una, dentro de las cuales se comprenden las provincias de Guatemala y de Hon-

duras y de Nicaragua".69 Muchos de estos mitos y ritos subsisten hasta nuestros días. Pese a las extraordinarias conmocio-nes que América ha conocido desde hace cinco siglos, aún se pueden recopilar mitos que corresponden con bastante exac-titud a los que recopilaron los españoles poco después de su llegada. Se los encuentra siempre, casi donde sea, incluso si a menudo —por necesidad— han sido adaptados, modifi cados o completados, de manera que versiones diferentes se yuxtaponen y superponen.

Contamos así con un vasto conjunto de fuentes variadas gracias a las cuales la civilización y religión aztecas siguen siendo las mejor documentadas de la América antigua. Pero esta do cumentación presenta muchas lagunas y poco se compara con la que etnólogos e historiadores de la religión tienen para las sociedades con escritura como el antiguo Egipto, la Antigüedad clásica o la India védica. Aspectos enteros siguen siendo poco o mal conocidos e impiden estudios tan profundos como los consagrados al sacrifi cio griego, hindú o dogón. Una de nuestras fuentes más valiosas, el espléndido *Códice Borgia*, versa especialmente sobre las artes adivinatorias; llegamos a captar más o menos parte de su contenido, pero el sentido de las 17

páginas centrales, donde fi guran riquísimas escenas mítico-rituales, se nos escapa completamente. También sufrimos lagunas espaciales, pues existen regiones sobre las cuales hay poco o nada de información, a veces muy tardía. Incluso ciudades importantes como Texcoco y Tlacopan, las dos aliadas de México-Tenochtitlan en la Triple Alianza, se encuentran parca-mente documentadas. Para la

primera tenemos sobre todo la *Relación geográfi ca* de Pomar y los escritos de Ixtlilxóchitl, pero escasea la información sobre los dioses y su culto; en cuanto a Tlacopan, no se tiene nada. Sobre Tlaxcala lo esencial se encuentra en algunos capítulos de Motolinía, y la tardía "relación geográfi ca" de Muñoz Camargo, aunque muy detallada, es primordialmente histórica. Sobre Cholula, gran centro de peregrinación desde mediados del primer milenio hasta nuestros días y capital religiosa del México antiguo, nos vemos confi nados a ciertos pasajes de diversa fuente y a la re-69 Bartolomé de Las Casas, *Apologética…, op. cit.,* vol. 2, libro III, cap.

180, p. 229.

INTRODUCCIÓN

55

lación geográfi ca del lugar. Ahora bien, el *Códice Borgia* proviene de la región de Tlaxcala-Cholula…

Del valle de México se ignora el nombre de la divinidad tutelar de varias poblaciones, e incluso de México-Tenochtitlan contamos con una descripción muy imperfecta, pese a ser la mejor de todas.

Tomemos nuestra mejor fuente, Sahagún, quien seleccio-nó minuciosamente a sus informantes y, con base en un cues-tionario, les planteó preguntas cuyas respuestas en náhuatl se registraron. En primer lugar, es una fuente tardía, al menos una generación después de la Conquista. Sahagún empezó su investigación en Tepepulco. Se conservan sus textos de este sitio, lo que permite comprobar que no duda en incluir los datos de esta población en los de México-Tenochtitlan. Más tarde fue a Tlatelolco, pero no se puede saber si sus informantes hablaban de los ritos de esta población o de Tenochti tlan. Y por último revisó sus materiales en esta última ciudad. Tenemos otra fuente, más antigua: la utilizada por Durán para su libro sobre los ritos, que también pretende describir el culto en México-Tenochtitlan pero a veces da versiones de fi estas muy diferentes a las de Sahagún. Y el *Códice Tudela* es más abe rrante aún, pues también pretende hablar de México-Tenoch titlan, pero quizá su autor creía que los ritos eran los mismos donde fuera, como en España, y que lo

que le habían contado en de-terminada ciudad valía también para México-Tenochtitlan. Con tales divergencias es difícil saber exactamente lo que sucedía en esa ciudad en determinado momento y lugar, pero por otra parte estas diferentes versiones coinciden generalmen te en el sentido del rito: lo enriquecen y lo precisan.

No obstante, como los otros autores, Sahagún dista mucho de ser exhaustivo. Él y sus informantes se hartaban; a menudo se limitaban a contar solamente una parte de cierta festividad importante. Tomo el caso de la Fiesta del Barrido. Según Durán y el *Códice borbónico*, las diosas ejecutadas eran tres; Sahagún sólo señala una, pero cita tres sacrifi cantes cuyos nom bres se refi eren claramente a los de las diosas en cuestión. Sus informantes creen a veces inútil repetirlo. Siempre en las fi estas, desde la segunda —gran celebración de la guerra —, explican que el guerrero que capturaba a un enemigo lo llamaba su hijo, y que después de inmolarlo ya no podía co-

merlo porque era "su misma carne". Esto ya nunca se repite.

¿La expli cación es de alcance general o sólo es válida para esta fi esta? ¿Concierne a todos los sacrifi cantes o solamente a los guerreros? Imposible saberlo. En su segundo libro Sahagún intenta también narrar brevemente las fi estas móviles ligadas a los signos de los días. Emprende a este efecto su cuarto libro sobre el calendario adivinatorio, también incompleto, pero se cansa y se limita a 16 fi estas.

También es típico que las descripciones de dioses o ritos sean hechas siempre desde el exterior, por un no iniciado. Al parecer, nunca un especialista ni un sacerdote aceptaron comentar o explicar el sentido de una ceremonia o de un mito.

Las descripciones de las fi estas siempre han sido califi cadas de cinematográfi cas, y en efecto ésta es la impresión que dan.

Y cuando hay comentarios, son de muy bajo nivel. Sin embargo, el menor rito debía de ser objeto de especulaciones y de exégesis. En el apartado "Ingestión del dios" Frazer narra cómo los mexicanos, "familiarizados con la doctrina teológica de la transustanciación", comían una efi gie de masa de Huitzilopochtli, y hace el símil con los

panecillos de arroz ofrecidos en sacrifi cio por los brahmanes en lugar de seres humanos. El *Satapatha brahmana* (I, 3; 1882: 1, 51) explica, en efecto, cómo el sacerdote convertía estos panecillos en hombres:

Primero los dioses ofrecieron un hombre como víctima. Cuando lo ofrecieron, la esencia sacrifi cial lo dejó y entró en el caballo.

Sacrifi caron al caballo. Cuando lo sacrifi caron, la esencia sacrifi cial lo dejó y entró en el buey. Cuando lo sacrifi caron, la esencia sacrifi cial salió y entró en el borrego. Lo sacrifi caron. Cuando lo sa crifi caron, la esencia sacrifi cial salió de él y entró en la cabra.

Sacrifi caron a la cabra. Cuando la sacrifi caron, su esencia sacrifi cial salió y entró en esta tierra. La buscaron surcándola y la encontraron (bajo la forma) de dos (sustancias), el arroz y la ceba-da […] y para el que lo sabe, esta oblación (de arroz, etcétera) es tan efi caz como todas las víctimas animales sacrifi cadas. Así, esta oblación es tan completa que la llaman "el quíntuple sacrifi -

cio animal".

Cuando [el panecillo] consiste todavía de arroz, es el cabello. Cuando el sacerdote le vierte agua, se convierte en piel: cuando se endurece, se vuelve carne; pues entonces se pone fi rme, y

fi rme es también la carne. Cuando se cuece, se vuelve hueso; pues se pone bastante duro, y el hueso es duro. Cuando se está a punto de sacarlo (del fuego) y se le echa la mantequilla, se convierte en tuétano. He aquí lo que en conjunto se llama el quíntuple sacrifi cio animal.70

Estas explicaciones tan minuciosas llenan cinco volúme-nes del *Satapatha brahmana,* que registra tradiciones orales sólo puestas por escrito muy tardíamente. Comentarios similares debían existir también en México, pero nunca fueron co-municados a los españoles.

En nuestras fuentes escritas hay que distinguir siempre muy bien entre los hechos y las interpretaciones más o menos tardías de los in-

formantes indios no especializados en el tema, pero también de las que proponen los españoles y no son más dignas de confi anza. Un ejemplo fl agrante: ciertos españoles, en particular Durán, interpretaron las fi estas mensuales o veintenas en función de su posición en el año solar en el siglo XVI, califi cando una como fi esta de la siembra y otra como fi esta de cosecha simplemente porque coincidían más o menos con estos acontecimientos, sin saber o perdiendo de vista que los indios no intercalaban años bisiestos y que sus fi estas respectivas a las estaciones no coincidían con las nuestras.

En muchos sentidos, la religión azteca se parecía al cristianismo, lo que no dejó de sorprender a los españoles, quienes intentaron comprenderlo desde su propio horizonte y a veces pudieron dar una interpretación forzada o una en términos europeos. Muchos investigadores actuales, poco formados en el comparatismo religioso, tienden a creer que todo lo que se parece al cristianismo en las religiones meso americanas tiene una infl uencia europea, lo que evidentemente no es el caso. Por fortuna, la distinción es en general fácil de hacer y muestra que las distorsiones son raras y se corrigen sin mayor problema. Agreguemos que en Perú, donde casi no había parecidos con el cristianismo, los españoles se abstuvieron de inventarlos.

70 [Parte de este texto aparece citada por J. G. Frazer en *La rama dorada*, *op. cit.,* p. 388.]

58 INTRODUCCIÓN

Los calendarios

Antes de continuar, conviene presentar brevemente los calendarios aztecas. Hay por una parte lo que se llama el *tonalpohualli* o cuenta de los días, y por otra parte el *xiuhpohualli* o cuenta de los años. La cuenta de los días está defi nida por 20

días con nombre propio que se suceden indefi nidamente, precedidos por cifras del 1 al 13 (véase cuadro 1). Como el producto de 20 y 13 es 260 se necesitan 260 días para que un mismo día vuelva acompañado de la misma cifra. Este ciclo es esencialmente adivinatorio.

En el desarrollo continuo de días se inserta la "cuenta de los años"; el año solar compuesto de 18 "meses" de 20 días y cinco bisiestos o extra (epagómenos), considerados nefastos.

Más adelante se hablará más de los "meses" a propósito del CUADRO 1. *El* tonalpohualli

Cipactli (cocodrilo)

1
8
2
9
3 10
4 11
5 12
6 13

Ehécatl (viento)

2
9
3 10
4 11
5 12
6 13
7
1

Calli (casa)

3 10
4 11
5 12
6 13
7
1
8

2
Cuetzpallin (lagartija)
4 11
5 12
6 13
7
1
8
2
9
3
Cóatl (serpiente)
5 12
6 13
7
1
8
2
9
3 10
4
Miquiztli (muerte)
6 13
7
1
8
2
9
3 10
4 11

5
Mázatl (venado)
7
1
8
2
9
3 10
4 11
5 12
6
Tochtli (conejo)
8
2
9
3 10
4 11
5 12
6 13
7
Atl (agua)
9
3 10
4 11
5 12
6 13
7
1
1
Itzcuintli (perro)

10
4 11
5 12
6 13
7
1
1
2
2
Ozomatli (mono)
11
5 12
6 13
7
1
1
2
2
3
3
Malinalli (hierba)
12
6 13
7
1
1
2
2
3
3

4
4
Ácatl (caña)
13
7
1
1
2
2
3
3
4
4
5
5
Océlotl (jaguar)
1
1
2
2
3
3
4
4
5
5
6
6
Cuauhtli (águila)
2

2
3
3
4
4
5
5
6
6
7
7
Cozcacuauhtli (zopilote)
3
3

4
4
5
5
6
6
7
7
1
8
Ollin (movimiento)
4
4
5
5
6
6
7
7
1
8
2
9
Técpatl (pedernal)
5
5
6
6

7
7
1
8
2
9
3 10
Quiáhuitl (lluvia)
6
6
7
7
1
8
2
9
3 10
4 11
Xóchitl (flor)
7
7
1
8
2
9
3 10
4 11
5 12
INTRODUCCIÓN

59
CUADRO 2. *Un "siglo" de 52 años (1467-1518)*
1 Caña
1467
1 Pedernal 1480
1 Casa
1493
1 Conejo
1506
2 Pedernal 1468
2 Casa
1481
2 Conejo
1494
2 Caña
1507
3 Casa
1469
3 Conejo
1482
3 Caña
1495
3 Pedernal 1508
4 Conejo
1470
4 Caña
1483
4 Pedernal 1496
4 Casa

1509
5 Caña
1471
5 Pedernal 1484
5 Casa
1497
5 Conejo
1510
6 Pedernal 1472
6 Casa
1485
6 Conejo
1498
6 Caña
1511
7 Casa
1473
7 Conejo
1486
7 Caña
1499
7 Pedernal 1512
8 Conejo
1474
8 Caña
1487
8 Pedernal 1500
8 Casa
1513

9 Caña
1475
9 Pedernal 1488
9 Casa
1501
9 Conejo
1514
10 Pedernal 1476 10 Casa
1489 10 Conejo
1502 10 Caña
1515
11 Casa
1477 11 Conejo
1490 11 Caña
1503 11 Pedernal 1516
12 Conejo
1478 12 Caña
1491 12 Pedernal 1504 12 Casa
1517
13 Caña
1479 13 Pedernal 1492 13 Casa
1505 13 Conejo
1518

calendario festivo. Baste por el momento saber que los años llevaban el nombre del día número 360. Puesto que el año cuenta con cinco días más, hay 20/5, es decir, cuatro, que pueden ser "portadores de año". Estos días han variado según las épocas y las civilizaciones, pero entre los aztecas eran los días Conejo, Caña, Pedernal y Casa. Los acompañan también las cifras del 1 al

13, de modo que un mismo año acompañado de una misma cifra vuelve cada 52 años (= 4 × 13), ciclo que se compara habitualmente con nuestro siglo.

I. LOS MITOS

¿CÓMO se explicaban los aztecas el ritual del sacrifi cio que habían heredado? ¿Cómo justifi caban esa pesada carga que llevaban a cuestas? ¿Cuál era la ideología —o las ideologías—

del sacrifi cio? El mejor medio para saberlo es remitirse a sus mitos y discursos, pero antes veamos brevemente cómo los aztecas concebían el mundo y el tiempo.

1. LA IMAGEN DEL MUNDO Y SUS EDADES

Para los antiguos mexicanos el mundo estaba hecho con el cuerpo de un inmenso saurio, del cual una parte formaba la tierra y otra, la bóveda celeste. La tierra fl otaba sobre océanos cuyas aguas se elevaban en el horizonte a manera de paredes que, al menos en la noche, se unían hasta confundirse con la bóveda celeste.

Estas aguas llenaban también las montañas, concebidas como gigantescos recipientes sobre los que habitaba Tláloc, el dios de la tierra y de la lluvia, en compañía de sus 400 —en-tiéndanse innumerables— asistentes, los *tlaloque* (en náhuatl).

Sus palacios se componían de cuatro piezas, dispuestas alrededor de un patio y llenas de inmensas vasijas que contenían cuatro tipos de lluvia más o menos favorables al cultivo. Señores de las aguas celestes, del relámpago y de las montañas, los *tlaloque* controlaban igualmente el maíz. Tláloc habitaba antiguamente en el Tonacatépetl, la "Montaña del Sustento (o del Maíz)", pero el dios Serpiente Emplumada, Quetzalcóatl, lo-gró penetrar bajo la forma de hormiga y horadó el monte con su rayo, aunque los *tlaloque* se apoderaron de su contenido.

Para evitar el colapso de la bóveda celeste y la consecuente destrucción del mundo, para impedir que las aguas primordiales

anegaran todo de nuevo, había que extremar precauciones.

En las cuatro esquinas del mundo la bóveda celeste descansaba sobre cuatro árboles cósmicos; los dioses se alternaban 61

para sostenerla, a veces convertidos en árboles, y los astros mantenían a raya a las bestias feroces que la habitaban. Bajo la superfi cie de la tierra se encontraba también el inframundo, compuesto de nueve provincias o espantosos niveles: es el Mictlan, el Lugar de los Muertos, es decir, las entrañas de la tierra, que incansablemente engullía astros, hombres y todo lo que vive, excepto a la suprema pareja creadora. Ésta creaba vida a manera de chispas con sus palos para hacer fuego.

El primer principio de vida es el calor *(tonalli).* En los seres vivos se concentraba sobre todo en el corazón. El mundo en su conjunto, por su parte, también tenía un corazón: el Sol, la fuente de calor por excelencia. Él era el verdadero motor de la vida en la Tierra. Con su movimiento alternaba el día y la noche, la estación seca y la de lluvias; era el astro macho que fecundaba a la Tierra hembra, creaba el día y medía el tiempo, además de determinar varias oposiciones y complementariedades fundamentales del pensamiento mesoamericano: día y noche, ascensión celeste y descenso infernal, vida y muerte…

y todas las combinaciones que se derivaban o se le asociaban.

Aún más, el Sol garantizaba una mediación entre estas relaciones dada la concepción tan particular que los mesoamericanos tenían de su trayectoria. La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* insiste dos veces en que, cuando el astro alcanzaba la cima de su trayectoria, que culminaba al mediodía, daba media vuelta, y lo que se veía en la tarde era tan sólo su refl ejo, su luz, "porque el sol sale a la mañana y viene fasta el medio día, y de ahí se

vuelve al Oriente para salir otro día, y que lo que de medio día fasta el ocaso paresce es su claridad y no el sol".1

Las fuentes etnográfi cas y etnohistóricas sugieren que, en la tarde, un espejo de obsidiana negra refl ejaba la luz del sol; dicho espejo es el atributo principal del dios Tezcatlipoca,

"Es pejo Humeante", que en cierto sentido se confunde con el sím bolo de la noche y la tierra.2 En consecuencia, lo que en la tar de se vería en el cielo era un Sol *falso*, un astro que, como 1 *Historia de los mexicanos por sus pinturas,* en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, Chávez Hayhoe, México, 1941, vol. 3, pp. 212, 235 (*Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI,* A. M. Garibay K. [ed.], Porrúa, México, 1965, pp. 27, 70).

2 La tierra también es llamada "espejo humeante": Hernando Ruiz de Alarcón, *Treatise on the Heathen Superstitions that Today Live among the Indians*

la Luna, tomaba su luz de otro, pero sobre todo un astro que realizaba la *unión de contrarios*, pues estaba compuesto por una parte nocturna, asociada a la noche y a la materia, y por otra parte de fuego, refl ejo del brillo solar. El Sol de mediodía (o, más precisamente, el astro que descendía desde el mediodía hasta la medianoche) era un astro a la vez masculino y femenino, un Sol "lunar", si se toma en cuenta que la Luna se asociaba estrechamente a la Tierra, sobre todo por sus funciones, su color terroso y porque su ciclo corresponde aproximadamente con el ciclo menstrual. Si el Sol en ascenso se asociaba al águila, su refl ejo en el espejo negro, al contrario, se asimilaba al jaguar telúrico y nocturno, de pelaje claro pero con manchas negras. Al primero lo acompañaban heroicos guerreros muertos en combate o en la

piedra de sacrifi cio; al segundo, *mujeres* heroicas, muertas en su primer parto, asociado al combate.

El recorrido diario del astro del día era el paradigma de todo ciclo vital. Un año o una era —llamada Sol— se asimilaba a una jornada, así como la vida del hombre, especialmente del rey, pero también la de una ciudad o un imperio que, al igual que nosotros, conoce ascenso y declive.

Se creía que varias eras o edades del mundo se habían sucedido antes de la edad presente, la cual resultaba de una lucha entre divinidades rivales o de las faltas de los hombres. Cada era se acababa con un cataclismo. Las fuentes difi eren en los detalles pero, simplifi cando, pueden distinguirse dos versiones en función del orden de las eras y su número.

Por un lado tenemos la versión ofi cial (chichimeca-azteca-mexica) de cinco eras. En la primera, llamada Sol de Tierra, reinó Tezcatlipoca, quien tras 676 (13 × 52) años fue expulsado por su hermano enemigo Quetzalcóatl, la Serpiente Emplumada. La bóveda celeste colapsó y los jaguares devoraron a los hombres. Durante el segundo Sol, llamado del Viento, gobernó Quetzalcóatl, dios del viento y del soplo vital bajo uno de sus principales aspectos. Al cabo de 676 años Tezcatlipoca venció a su rival; violentas ráfagas destruyeron el mundo *Native to this New Spain,* J. R. Andrews y R. Hassing (ed. y trad.), University of Oklahoma Press, Norman y Londres, 1984, vol. II, cap. 9, p. 104.

y transformaron a los hombres en simios. El Sol de Fuego, otra vez bajo el reinado de Tezcatlipoca, duró sólo 364 años.

Quetzalcóatl envió una lluvia de fuego que transformó a los humanos en guajolotes y tomó nuevamente el poder. El cuarto Sol que instauró fue el más breve, con solamente 312 años, al

término de los cuales un diluvio convirtió a los hombres en peces.

Cada uno de los Soles correspondía a uno de los cuatro ele mentos: tierra, aire, fuego, agua. La edad presente, el quinto Sol, gobernada por Tezcatlipoca, realizaba supuestamente la síntesis de las anteriores, en cierto modo como la quin-taesencia de la alquimia medieval debía integrar a los cuatro elementos. Este Sol de Movimiento, en el que los precedentes se tomaban y mezclaban como en un coctel, comenzaba en el siglo XI después de Jesucristo. Se creía que llegararía a su fi n con terremotos, el colapso de la bóveda celeste y el descenso a la tierra de jaguares y espectros o *tzitzimime* de toda índole que devorarían a los hombres.

Junto a la versión ofi cial mexica, existía otra tradición que no registraba más que tres Soles antes de la era actual, la cual comenzaba alrededor de 700 d.C. La versión más coherente, expuesta en el *Códice vaticano A* y acompañada de copias de dibujos precolombinos, retoma temas que parecían provenir de la antigua ciudad sagrada de Cholula, donde el culto a Quetzalcóatl siguió siendo importante hasta el siglo XVI. Según este manuscrito, el orden de las eras fue Agua, Viento, Fuego y al fi nal la edad actual, Tierra, bajo el dominio de Quetzalcóatl.

El diluvio convirtió a los hombres en peces; el viento, en simios, y el fuego, en pájaros. En cada ocasión una pareja de sobrevivientes aseguró la regeneración de la humanidad.

CUADRO I.1. *Los Soles*

Transmu-

Sol

Nombre

Duración

Alimentos

Dios

tación
Tierra
4 Jaguar
676
Bellotas
Tezcatlipoca
Viento
4 Viento
676
Simios
Piñones
Quetzalcóatl
Fuego
4 Lluvia
364
Guajolotes Maíz de agua
Tezcatlipoca
Agua
4 Agua
312
Peces
Copia de maíz
Quetzalcóatl
LOS
MITOS
65

Esta versión es manifi estamente más antigua y más extendida que la de los mexicas. Su secuencia, además, se inscribía en el ciclo de fi estas mensuales, incluso de México-Tenochtitlan. Es

una versión muy coherente que admitía el progreso de la humanidad a lo largo de las edades, primero por las transmutaciones que, con cada cataclismo, acercaban más a los hombres metamorfoseados al cielo: de peces que vivían bajo el nivel de la tierra se pasaba a los simios que vivían en los árboles, y luego a los pájaros del cielo, transmutación que era también la de la edad actual. También hay progreso en el alimento principal, cada vez más cercano al actual, desde el insulso grano acuático hasta el maíz de verdad. Por último, el *Códice vaticano A* o *Ríos* y los textos emparentados atribuyen a las humanidades pasadas logros importantes, como la construcción de la gigantesca pirámide de Cholula.

Los chichimecas, los aztecas o los mexicas —es difícil ser preciso— hicieron su aparición en el centro de México a lo largo del siglo XIII o un poco más tarde, e introdujeron un nuevo Sol propio, pero tuvieron que adaptar el mito en consecuencia. En efecto, al añadir solamente un Sol de Movimiento a los otros cuatro, resultaban dos eras sucesivas (Tierra, Movimiento) que terminaban de la misma manera: terremotos, la caída de la bóveda celeste y el descenso de los *tzitzimime* a la tierra, de modo que habría habido dos Soles de Tierra. Para evitar esta novedad poco creíble se permutaron los Soles de Tierra y de Agua sin perder las características de estas edades (véase cuadro I.2). Con esto se introdujo una ruptura total entre el pasado y el presente. A partir de entonces ya no hubo progreso entre las eras anteriores: el orden de las transmutaciones y de los alimentos se perturbó y no se concedió ningún logro importante a las generaciones de antaño: el diluvio y la caída de la bóveda celeste al fi nal del cuarto Sol constituyeron una ruptura cabal. Los creadores de este nuevo arreglo rompieron defi nitivamente con el pasado (como lo hicieron los incas de Perú casi hacia la misma época, cuando crearon su imperio): antes de esta era no existía más que el desorden y la barbarie; con los recién llegados aparecía la plenitud, la mez-

cla que resultaba del movimiento, la síntesis perfecta. Además, los reformadores redujeron considerablemente la historia. Por último, al hacer que la secuencia comenzara y terminara por un

66 LOS
MITOS

CUADRO I.2. *Permutación de los Soles*

Secuencia clásica	*Secuencia azteca*
Agua	Tierra
Viento	Viento
Fuego	Fuego
Tierra	Agua
Movimiento	

cataclismo del mismo tipo, los reformadores le confi rieron el aspecto de un conjunto coherente y cerrado.3

2. LOS MITOS DE AUTOSACRIFICIO POR EXTRACCIÓN DE SANGRE

Los mitos mesoamericanos atañen tanto al devenir del universo desde sus orígenes como al de las divinidades, la humanidad o pueblos enteros, a veces representados por su divinidad tutelar. En ellos se habla del origen del sacrifi cio y se repite constantemente que la primera forma de sacrifi cio "humano"

fue lo que cómodamente se llama autosacrifi cio y, más precisamente, la práctica que consiste en extraerse sangre de diversas partes del cuerpo.4

3 M. Graulich, *Mythes et rituels du Mexique Central préhispanique,* tesis de doctorado, Université Libre de Bruxelles, Bruselas, 1979; "Myths of Paradise Lost in Pre-hispanic Central Mexico", *Current Anthropology*, 24, 5, 1983; *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Académie Royale de Belgique, Bruselas, 1987.

4 Sobre el autosacrifi cio, *vid.* K. T. Preuss, "Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als träger des altmexikanischen Dramas", *Archiv für Anthropologie*, 1, 1903; Z. Nuttall, "A Penitential Rite of the Ancient Mexicans", *Papers of the Peabo dy Museum of American Archaeology and Ethnology*, Cambridge, 1904; M. Graulich, *Mythes et rituels du Mexique Central préhispanique, op. cit.,* pp.

81-83; "Autosacrifi ce in Ancient Mexico", *ECN,* 36, 2005, pp. 301-329; B. C.

Brundage, *The Phoenix of the Western World, Quetzalcoatl and the Sky Religion*, Univer sity of Oklahoma Press, Norman, 1982; C. Klein, *The Ideology of Autosacrifi ce at the Templo Mayor. The Aztec Templo Mayor. A Symposium at Dumbarton Oaks, 8th and 9th October 1983*, E. H. Boone (ed.), Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, 1987.

Estas sangrías rituales se inscribían dentro de un contexto más grande de maceraciones, mortifi caciones y torturas —que también eran pruebas de endurecimiento— comunes a toda la América indígena en general. El ayuno, la continencia y la danza eran igualmente ascesis frecuentes en Mesoamérica, a diferencia de prácticas menos comunes como la fl agelación, el uso de vestidos de ortigas, la masticación de hojas de obsidiana o el soporte de teas ("hachas de copal") cuya resina ardiente corría por el brazo.5

Conviene detenerse en el autosacrifi cio por extracción de sangre y su ideología para analizar su forma y diversa signifi -

cación, pues acompañaba casi a todas las inmolaciones de seres humanos.

Los primeros autosacrifi cios se atribuían a los dioses, en los albores del tiempo, antes de que existieran la muerte y los hombres. Según un mito mixteco, al principio existía la pareja creadora suprema, pues en Mesoamérica el origen del universo no es una divinidad única, sino una pareja que ha engendrado o creado todo y reúne en sí todas las virtualidades del mundo y en particular las oposiciones-complementariedades típicas del pensamiento mesoamericano, como masculino y femenino, alto y bajo, cielo y tierra, sol y luna, caliente y frío, activo y pasivo, vida y muerte, estación seca y estación de lluvias, etc., sistema que no deja de recordar el *yin* y el *yang* chinos. Esta pareja creó maravillosos palacios en lo alto de una roca llamada Lugar del Cielo, cerca de Apoala, en la Mixteca. Luego tuvo dos hijos, Viento de Nueve Serpientes y Viento de Nueve Cavernas, que honraron a sus padres ofreciéndoles, "sacrifi cándoles", incienso hecho de tabaco molido. A continuación, los dos hijos crearon un jardín para descansar, así como un bello prado lleno de lo necesario para las "ofrendas y sacrifi cios"

que debían hacer a sus padres.6

5 Flagelación: *CVA*, 55v; Chimalpahin, *7ª relación,* 169r, año 1458; ves tidos de ortigas: *RG* de Ucila; hojas de obsidiana: Toribio de Benavente, Motolinía, *Memo riales e Historia de los indios de la Nueva España*, Atlas, Madrid, 1970, vol. III, cap. 14, p. 315; teas o "hachas de copal": Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra fi rme*, A. M. Garibay (ed.), Porrúa, México, 1967, vol. 1, cap. 13, p. 128.

6 Gregorio García, *Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, ed. facsimilar, FCE, México, 1981, libro V,

cap. 1, pp. 327-329. Ofrenda y sacrifi cio: en esa época las dos palabras son casi intercambiables, incluso si

68 LOS

MITOS

Este mito sitúa en los comienzos de la historia del universo una obligación constante para los mesoamericanos: hacer

"ofrendas y sacrifi cios". Véase en este sentido otro testimonio: Todas las cosas que hacían las aplicaban á Dios, como si lo tuvieran delante los ojos: hasta lo que comían, lo primero era quitar un poquito y ofrecérselo al demonio [quien habla es un franciscano], y de lo que bebían echaban un poco fuera por la mesma intención, y las rosas que les daban, cortaban un poco antes la oliesen para ofrecer á Dios; y el que esto no guardaba era tenido por malcriado, y que no tenía á Dios en el corazón.7

Hay que ofrecer a los creadores una parte de todo, hay que manifestar gratitud por todo lo que se les debe con alimento y dones. Continuemos con el mito mixteco:

Hacían asimismo, oración, votos, i promesas a sus Padres, i pe-díanles, que por virtud de aquel Veleño que les ofrecían, i los demás sacrifi cios que les hacían, que tuviesen por bien de hacer el Cielo, i que huviese claridad en el Mundo: que se fundase la Tierra, o por mejor decir, apareciese, las aguas se congregasen, pues no havía otra cosa para su descanso, sino aquel pequeño Vergel.

Y para más obligarles a que hiciesen esto que pedían, se punça-ban las orejas con vnas Lancetas de Pedernal, para que saliesen gotas de sangre. Lo mismo hacían en las lenguas: i esta sangre la esparcían, i echaban sobre los ramos de los Árboles, i Plantas con vn hisopo de vna rama de Sauce, como cosa santa, i bendita. En lo qual se ocupaban, aguardando el tiempo que deseaban, para más contento suio, mostrando siempre sujeción á

los Dioses sus Padres, i atribuiéndoles más poder i deidad que ellos tenían entre sí.

Lamentablemente, Gregorio García, el fraile que narra este mito, omite toda una serie de episodios para "no enfadar *sacrifi cio* se utiliza sobre todo para los sacrifi cios sangrientos. Algunas décadas antes Bartolomé de Las Casas (*Apologética historia sumaria*, UNAM, México, 1967, vol. 2, libro III, cap. 144) explicó cómo los pueblos habían ofrendado o sacrifi cado pri mero plantas, fl ores, incienso y las primicias a sus dioses antes de pasar a los sacrifi cios sangrientos, "matando cosas vivas y sensibles".

7 Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Chávez Hayhoe, México, 1945, vol. 1, libro II, cap. 27, pp. 146-147.

al Lector con tantas Fábulas, i disparates", y menciona, para concluir, que un diluvio general ahogó a numerosos dioses.8

El arquetipo, en su sentido etimológico de primer modelo entre creadores y criaturas, es aquí el don, la ofrenda. Primero ofrecen incienso y tabaco; luego tienen lugar otros "sacrifi cios", y sólo sangrándose logran que sus padres se vean sufi cientemente "obligados" a poner en orden el universo.9 El mito presenta también una secuencia que dispone al principio de ofrendas "inmateriales", de incienso, además del contenido de un prado o vergel, fl ores y plantas, quizá también animales, como lo sugiere el mito paradisiaco del fi n de Tollan, que cuenta que Quetzalcóatl sólo ofrecía a la pareja suprema incienso, serpientes, pájaros y mariposas, así como su propia sangre.10 No obstante, nada indica que la sangre del autosacrifi cio alimen-tara a los destinatarios. Si las criaturas llegaban a dar su propia sangre era quizá sólo por-

que así manifestaban que debían la vida, simbolizada por su sangre, a sus creadores; admitían su dependencia total y estaban dispuestos incluso a devolver la vida que habían recibido. En versiones más completas del mito del paraíso veremos cómo esto se deriva de una trasgresión en que las criaturas, lejos de humillarse, se colocaron en el mismo lugar que sus padres y se arrogaron sus privilegios.

Esto se explicita perfectamente en un mito de Guatemala meridional compendiado por Bartolomé de Las Casas.11 La pareja creadora original, Itzamná e Ixchel, tuvo 13 hijos. Los mayores "se ensoberbecieron" e intentaron crear hombres sin el permiso de sus padres, pero sólo pudieron producir vulgares cacharros domésticos y fueron arrojados a los infi ernos. Los menores, en cambio, Hunchouén y Hunahaú, pidieron el permiso y se humillaron, de manera que pudieron crear los cielos y los planetas, los cuatro elementos (fuego, aire, agua y tierra) y la primera pareja humana. Ciertamente Bartolomé de Las Ca-8 Gregorio García, *op. cit*, libro V, cap. 4, p. 328.

9 La idea de que se obtiene algo al sacarse sangre aparece también en la *HMP* (*Teogonía e historia de los mexicanos…, op. cit.,* p. 36) [*Nueva colección de documentos para la historia de México, op. cit.,* p. 216]: "Camazale hizo penitencia tomando las púas del maguey y sacándose sangre de la lengua y orejas, y por esto acostumbraban sacarse de los tales lugares con las dichas púas sangre, cuando algo pedían á los dioses".

10 *Anales de Cuauhtitlan*, p. 5.

11 Bartolomé de Las Casas, *op. cit.,* vol. 2, libro III, cap. 235, pp. 505-506.

sas no menciona el autosacrifi cio, pero es probable que eso entienda cuando menciona que se humillaron, pues este verbo es

a menudo empleado para designar la extracción de sangre.

Ya se mencionó el paraíso del mítico Tollan al fi nal de la era tolteca. Se cuenta que era un país de perpetua abundancia y que los toltecas pasaban por ser maestros en todas las artes.

Eran ricos, rectos, veloces, y desconocían la enfermedad y la muerte. Su rey-padre, el dios Quetzalcóatl, la Serpiente Emplumada, se presenta como el inventor del autosacrifi cio, que efectuaba en nombre de la suprema pareja creadora con el fi n de ganar mérito para que su pueblo prosperara. "Quetzalcóatl también hacía penitencia. A medianoche bajaba a la acequia

[a bañarse] […] componía sus espinas […] sahumaba las turquesas", volviéndose así el prototipo de los reyes y sacerdotes que deben hacer méritos para su pueblo. Sin embargo, un día Quetzalcóatl falló. Engañado por su hermano enemigo Tezcatli poca, Espejo Humeante, se emborrachó y pasó la noche con su hermana, olvidando así sus penitencias. Entonces todo se hundió. El vicio, las enfermedades, la guerra, la muerte y los sacrifi cios humanos hicieron su entrada en Tollan y los toltecas debieron abandonar la espléndida ciudad. Fue el fi n del paraíso y de la edad tolteca.12

En estos mitos lo que motiva el sacrifi cio no sólo es el deber de las criaturas de reconocer su estatus de criaturas, es decir, su inferioridad —ya vimos que para eso bastaba el sahumerio de tabaco—, sino sobre todo el deseo de obtener algo más importante: la creación o el permiso para crear, o, según el mito de Tollan, la prosperidad continua de la ciudad paradisiaca. Volveremos a encontrar estos aspectos más adelante en el mito de la creación del Sol y la Luna.

Otro mito de penitencias sangrientas presenta singularidades interesantes. El protagonista sigue siendo Quetzalcóatl, esta vez al principio de una era y no al fi nal. La *Leyenda de los Soles* cuenta que, en los albores del Sol o la edad actual, este dios de la

luz, el viento y la vida (o su hermano gemelo Xólotl) bajó a buscar los huesos de los difuntos de la edad anterior en 12 Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, A. M. Garibay (ed.), Porrúa, México, 1956, libro III, caps. 3-14; *CF*, libro 3, pp. 13-36; libro 10, pp. 165-170; *Anales de Cuauhtitlan*, en *Códice Chimalpopoca*, fols. 3-10, principalmente fol. 4, §35, p. 8.

los infi ernos para regenerar con ellos a la humanidad. Los llevó al paraíso de Tamoanchan y pidió a la diosa telúrica Cihuacóatl (Mujer Serpiente o Serpiente Hembra) que los moliera como si fueran granos de maíz; luego se sangró el miembro viril sobre los huesos molidos y los otros dioses lo secunda-ron.13

Ninguna versión menciona que los creadores supremos

fueran los destinatarios de este sacrifi cio. Quizá se dé por supuesto —el autosacrifi cio sangrante es una manera de obtener la autorización para crear—, pero aquí hay otro destinatario más inmediato: el recipiente con los huesos y cenizas. Parecería que en esta ocasión el autosacrifi cio tiene un valor por sí mismo, en la medida en que la sangre esparcida sobre los huesos los fertiliza y les da vida, incluso si para que esto se pro-duzca se necesita la eventual benevolencia de los dioses supremos. El tema de la fecundación es evidente en la *Leyenda*, donde Quetzalcóatl se sangra el miembro viril, y más aún en un mito del origen de los señores de Cuitláhuac, cuyos ancestros nacieron de la sangre que Mixcóatl (padre también del Quetzalcóatl de Tollan) vertió de su pene.14

Ruiz de Alarcón, el extirpador de idolatrías, narra un mito singular que refuerza esta idea sobre la efi cacia directa de las mortifi caciones. Al comienzo de la edad actual las criaturas hi-

cieron penitencia para obtener gloriosas transmutaciones en la nueva era. Cierto Yapan se aisló en una columna y fue tan lejos en la abstinencia y la castidad que por poco se convirtió en un alacrán mortal para todas sus víctimas. Para evi-tarlo, la bella diosa Xochiquétzal lo sedujo y lo hizo pecar; desde entonces la picadura del escorpión ya no siempre es mortal.15 Parece entonces que las penitencias y las maceraciones permiten incluso obtener ventajas que los dioses no tienen las ganas ni el interés de conceder. ¿Será porque proporcio-nan el poder por sí mismas, independientemente de los dio-13 La *Leyenda de los Soles,* p. 76; *History and Mythology of Aztecs. The* Codex Chimalpopoca, J. Bierhorst (trad.), University of Arizona Press, Tucson, 1992, p. 145; *Histoyre du Méchique,* fol. 84, pp. 28-29; Gerónimo de Mendieta, *op. cit*, vol. 1, libro II, caps. 1-2, pp. 83-85.

14 *Anales de Cuauhtitlan*, p. 62; *History and Mythology of Aztecs…, op. cit.,* p. 126.

15 Hernando Ruiz de Alarcón, *op. cit.,* vol. VI, cap. 32, pp. 204-208.

ses, por ejemplo aumentando considerablemente el ardor o fuego interior —el *tonalli*— de quien las practica? ¿O sencillamente los dioses están "obligados" en el sentido especial para este contexto, es decir, comprometidos, acaso a la manera de los hindúes ligados y amenazados por las ascesis de sus devotos rivales? ¿O es un poco ambas cosas? En el estado actual del conocimiento, lamentablemente resulta imposible responder a estas preguntas.

El autosacrifi cio obligaba a los dioses, pero, como vemos, podía tener otros efectos más contundentes y directos. El devoto se entregaba no solamente para humillarse, sino también para castigarse o purifi carse, o para aumentar su dureza, su voluntad o su

poder, o incluso para establecer un contacto inmediato con la divinidad; sus privaciones eran para obsequiar, para nutrir a los dioses, para devolverles lo que les debía. Por lo demás, las sangrías no eran sólo rituales: los médicos recu-rrían frecuentemente a ellas para curar, eran un castigo para los niños desobedientes, pero también para los novicios negli-gentes o los penitentes que se dormían durante las vigilias.16

3. LOS MITOS SOBRE LA CREACIÓN DEL MUNDO

Un mito muy conocido, habitualmente llamado mito de la creación del Sol y la Luna en Teotihuacan —la gloriosa metrópoli del periodo Clásico, cuyo elocuente nombre signifi ca "Lugar Donde s e Hacen los Dioses"—, es un texto fundamental sobre el sacrifi cio azteca. Se tienen varias versiones, dos de ellas redactadas en náhuatl: la de los informantes de Sahagún y la *Leyenda de los Soles.*

Estamos al principio de una era y todo está en tinieblas.

Los dioses se reúnen en Teotihuacan y se preguntan quién se encargará de hacer brillar al Sol y traer así el amanecer. Tecciztécatl, "El de la Concha", se presenta solo, pues los demás 16 Bernardino de Sahagún, *op. cit.,* libro X, cap. 28, §1; cap. 27, §12 (*CF,* libro 10, pp. 143-144, 131-132); Hernando Ruiz de Alarcón, *op. cit.,* vol. VI, cap. 16, p. 19; *Codex Mendoza*, fol. 59, pp. 62-63; Juan Bautista de Pomar, *Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco,* en *Relaciones geográfi cas del siglo XVI,* UNAM, México, 1986, vol. 3, cap. 14; Toribio de Benavente, Motolinía, *op.*

cit., vol. I, cap. 29; vol. II, cap. 3-4.

tienen miedo; entonces los dioses designan a un segundo, Nanáhuatl, "el Purulento" o "Buboso", que acepta con alegría.

Encienden una gran hoguera y los dos elegidos hacen penitencia durante cuatro noches. Todo lo que ofrece Tecciztécatl es magnifi cente, sus "espinas ensangrentadas", por ejemplo, son de jade y su sangre es de coral, mientras que Nanáhuatl se limita a ofrendas humildes pero auténticas: en lugar de coral, ofrece su propia sangre y, a manera de incienso, quema las costras de sus pústulas. Luego revisten sus atavíos sacrifi ciales: Tecciztécatl los del esclavo sacrifi cado y Nanáhuatl los del guerrero sacrifi cado. A medianoche Tecciztécatl intenta cuatro veces saltar en el fuego, pero el enorme calor lo hace retroceder, avergonzado. Entonces Nanáhuatl salta al fuego, seguido inmediatamente por el otro, y los dos se consumen. Se sabe por otras versiones que descienden al inframundo, donde vencen a la muerte y de donde al menos Nanáhuatl sale con un rico botín. Más adelante, el Purulento emerge como el Sol. En la *Leyenda*, cuando alcanza el cielo, la pareja suprema lo baña y lo lleva al trono solemnemente. El de la Concha se eleva también y, puesto que brilla con una misma fuerza, uno de los dioses le oscurece el rostro golpeándolo con un conejo, animal que los mesoamericanos, igual que los chinos y los indios, ven en la mancha de la luna. Según la *Leyenda*, la Luna es en-tronizada por burla y los *tzitzimime*, demonios de las tinieblas, la envuelven en harapos.

No obstante, el Sol y la Luna permanecen inmóviles y los dioses, ansiosos, se preguntan: "¿Cómo podemos vivir?, ¿no se menea el sol? ¿Hemos de vivir entre los villanos? Muramos todos".17 Ehécatl, el viento, los sacrifi ca entonces sacándoles el corazón para nutrir al astro del día, pero el Sol se obstina en no moverse hasta que el viento sopla y lo pone en movimiento. En la *Leyenda* el Sol trata a los dioses como vencidos y exige su sangre.

Este mito pretende explicar ciertamente la creación del Sol y la Luna, pero es evidente que el tema central es la muerte, la vic-

toria sobre la muerte y el regreso de los dioses a una vida celeste mejor que la vida en la tierra, junto a los hombres.

Presenta también los primeros sacrifi cios humanos o, en este

17 Bernardino de Sahagún, *op. cit.,* libro VII, cap. 2, p. 415.

caso, divinos: el de Nanáhuatl y el de Tecciztécatl, que se inmolan voluntariamente y son secundados por los demás dioses. Curiosamente, el sacrifi cio que por lo regular se consideró prototípico fue el de los otros dioses, que daba sustento a la teoría habitual del sacrifi cio como abastecimiento de energía.

Empero, es un hecho que los sacrifi cios prototípicos son y deben ser los de Nanáhuatl y Tecciztécatl: primero porque la mayoría de las versiones independientes del mito no mencionan la muerte de los otros dioses;18 luego porque Nanáhuatl y Tecciztécatl representan ostensiblemente las dos grandes categorías de víctimas: los guerreros capturados y los esclavos bañados ritualmente. La muerte de un guerrero en el campo de batalla y en la piedra sacrifi cial se consideraba equivalente, y uno no se sorprenderá de ver al Sol califi cado de "muerto en guerra" *(yaomiqui)* y al campo de batalla de "hoguera", como en Teotihuacan;19 por último, porque la lógica de la historia lo implica, como lo veremos en un momento.

Un examen más profundo del mito de Teotihuacan muestra incoherencias notables y elementos oscuros. Primero, ¿qué hacen los dioses en la tierra, envueltos de tinieblas? ¿Por qué pesan, son materiales, y por qué uno de ellos es Purulento, como un pecador tocado por el castigo divino?20 ¿Por qué temen que si el Sol no se mueve tendrán que vivir entre los hombres, en la tierra? Para responder a estas preguntas hay que voltear a ver el contexto del mito, un contexto ausente en todas las versiones aztecas conservadas, salvo una, y en todas las utilizadas por los investiga-

dores. Mendieta y Torquemada copiaron la única versión completa de las *Antigüedades mexicanas* perdidas del fraile Andrés de Olmos —una de nuestras fuentes más antiguas—, las basadas, según su autor, en una investigación realizada en México-Tenochti tlan, Texcoco, Tlaxcala, Huexotzinco, Cholula, Tepeaca y Tlalmanalco. Éste menciona primero la variedad de creencias entre una ciudad y 18 La ejecución de los dioses se encuentra en Sahagún, la *Leyenda* y Mendieta —cuya versión pronto mencionaremos—, pero no en la *HMP*, *Histoyre du Méchique*, Hernando Ruiz de Alarcón ni Muñoz Camargo.

19 Bernardino de Sahagún, *op. cit.,* libro VI, cap. 3 (*CF*, libro 6, p. 13).

20 *Vid,* por ejemplo, Diego Durán, *op. cit.,* vol. 1, cap. 16, p. 156; Bernardino de Sahagún, *op. cit.,* libro III, cap. 2. Sobre el peso como lo que nos ata a la tierra, *vid. infra* p. 87.

otra, pero sólo para insistir en que todas coinciden en el siguiente mito.

4. LA FALTA DE LOS DIOSES

Había en otra época, en lo más alto de los cielos, una maravillosa ciudad celeste donde vivían los dioses en armonía con sus padres, los creadores supremos, Ometecuhtli y Omecíhuatl, "Señor Dos" y "Mujer Dos" (situación que nos recuerda el mito mixteco del que anteriormente comentamos un fragme nto). Un día Omecíhuatl dio a luz a un cuchillo de pedernal.

Espantados por el aspecto insólito de este nuevo hermano, los dioses lo echaron del cielo y cayó en la tierra, sobre Chicomóztoc, "Siete Cuevas". Unos 1 600 dioses brotaron de este pedernal y, viéndose así "caídos y desterrados", en la tierra, le imploraron a su madre, que los había "desechado de sí y desterrado", que les

permitiera crear hombres a su servicio. Su madre les respondió que si se hubieran portado bien habrían permanecido siempre a su lado, pero no lo merecían, y que si querían sirvientes, debían bajar al inframundo a pedirle al Señor del Lugar de los Muertos, Mictlantecuhtli, osamentas o cenizas de una humanidad anterior —entiéndase, de una edad o Sol anterior—. Sigue enseguida el mito de la creación de los hombres por Xólotl (Quetzalcóatl en otra versión que hemos visto anteriormente); luego, el de la creación del Sol y la Luna en Teotihuacan.

El cuchillo de pedernal —piedra que contiene fuego— que parió Omecíhuatl simboliza seguramente una de las chispas de vida que en lo más alto de los cielos la pareja suprema ba-rrena con un taladro de fuego para enviarlo al vientre de la mujer cuando concibe. El pedernal cayó en Chicomóztoc, "Siete Cuevas", una alusión a las siete aberturas del cuerpo humano, y en este caso al cuerpo de la tierra.21 Así fecundada, la 21 En el *CVA,* 13v, la primera pareja humana fi gura envuelta en una manta, es decir, en el acto sexual. La chispa de vida que fecundará a la mujer aparece como un cuchillo de pedernal. En el *Ritual de los Bacabes* (R. L. Roys [ed.], University of Oklahoma Press, Norman, 1965, pp. 62-63) el pedernal es llamado "órganos genitales" y "1 Ahau", nombre del día que corresponde a 1 Flor en el calendario azteca. Es 1 Flor también el nombre del primer ser engendrado por los dioses en la transgresión primordial: Cintéotl, el dios del maíz, asi-

Tierra dio a luz a los 1 600 niños expulsados de la ciudad celestial. El tema del mito es entonces el descenso ilícito de la primera chispa sobre la tierra y la fecundación subsecuente.

Se trata de uno de los temas fundamentales de los mesoamericanos, el de la trasgresión primordial —o, si se prefi ere, el peca-

do original—,22 que tuvo como consecuencia el exilio en la tierra, en las tinieblas, y la muerte.

La versión más común es la del árbol prohibido en el paraíso de Tamoanchan. En este paraíso original donde viven los dioses se encontraba un árbol del que estaba prohibido cortar fl ores o coger sus frutos. No obstante, la diosa Xochiquétzal ("Flor-Quetzal") —también llamada Itzpapálotl ("Mariposa de Obsidiana"), Cihuacóatl ("Mujer-Serpiente", "Serpiente Hembra"), etcétera— se sintió tentada y transgredió la prohibición. Tomar la fl or es metáfora, aquí como entre nosotros, de relaciones sexuales: en una variante compilada por el autor anónimo de la *Histoyre du Méchique*, Xochiquétzal se acuesta con Piltzintecuhtli bajo las miradas de otros dioses, y de sus amores nace Cintéotl, "Dios Maíz". En cuanto la diosa cometió la transgresión, se rompió el árbol, que simbolizaba la unión entre creadores y criaturas; se expulsó a los dioses a la tierra, a las tinieblas, y se los condenó a la muerte. Pero al mismo tiempo esta falta trajo sus frutos: nació Cintéotl, primer ser engendrado por los dioses, y con él el maíz, el fuego culinario y el planeta Venus. Su nacimiento hizo fl uir las aguas que recubrían la tierra y la volvieron habitable. Los dioses perdieron el paraíso y la vida eterna, pero en (pobre) compensación ganaron la sucesión de las generaciones, la tierra, una primera luz en el cielo y los instrumentos de la cultura: el maíz y el fuego.

Vale la pena examinar brevemente por qué razón se relacionan Venus, el maíz y el fuego culinario, pues es una muestra del funcionamiento del pensamiento por asociación milado al planeta Venus como estrella de la mañana. Las siete aberturas del cuerpo: Hernando Ruiz de Alarcón, *op. cit.,* vol. VI, caps. 12-13, 29-30, pp. 176, 178, 200, 201.

22 Empleo sin titubear el término *pecado* y *pecado original* considerando la amplitud de su campo semántico, que va desde la simple transgresión sin connotación moral alguna (Adán y Eva

ignoraban el bien y el mal) hasta el pecado de las religiones "universales".

LOS
MITOS
77

de ideas. El planeta Venus conoce en su ciclo lo que se llama conjunción inferior, un breve periodo de invisibilidad de ocho días durante los que pasa entre la tierra y el cielo. Se le ve en la tarde cada vez más abajo sobre el horizonte, hasta que fi -

nalmente desaparece en el este como estrella de la mañana. El grano del maíz que se siembra tiene un movimiento similar: desciende, desaparece en el seno de la Tierra y vuelve a salir alrededor de ocho días después bajo la forma de un joven brote. La asociación de Venus con el fuego culinario se explica por sí misma: las estrellas en el cielo son de fuego. ¿Por qué el fuego culinario? Porque en otro mito la transgresión consiste en el frote de palillos que producen fuego.

Abro aquí un paréntesis para decir que ciertas versiones del mito mesoamericano del paraíso en que se habla de un árbol con frutos prohibidos *(Códice telleriano-remensis, Popol Vuh)* presentan indiscutibles similitudes con el mito bíblico de Adán y Eva. Muchos han querido ver en esto una infl uencia tardía de los misioneros europeos, pero la irrupción del pecado y de la muerte al quebrarse el árbol en el momento de la transgresión aparece en códices auténticamente precolombinos, como el *Borgia,* o en sus copias,23 y el paraíso original con la diosa culpable a punto de ser seducida fi gura en un estilo muy próximo al precolombino en los *Primeros memoriales* de Sahagún. Incluso el árbol bíblico hunde sus raíces en un antiguo pasado, en particular en el Cercano Oriente: recuérdese el jardín mesopotámico de Dilmún, en Gilgamesh, y la planta de la inmortalidad. El tema está, por lo demás, muy difundido: entre los griegos conocemos el árbol de

manzanas de oro del Jardín de los Hespéridas, resguardado por un dragón. En la mitología germánica está el árbol cuyos frutos aseguran la eterna juventud de los dioses. Y casi en todo el mundo se habla de árboles cósmicos que aseguran la estabilidad del universo… Otro argumento es que ciertas variantes de la transgresión, como el pedernal arrojado, no recuerdan en nada a la Biblia. Por último, el tema mítico del paraíso es uno de los más comunes que existen, presente en prácticamente todo el mundo. Acaso esto sea porque cada concepto proyecta su contrario o, como recientemente se ha formulado, porque el pen-23 *Codex Borgia*, pp. 11, 66.

samiento funciona por oposiciones binarias y el tema de una edad mítica proyecta lo contrario de lo que el mundo presente conoce: sin enfermedad, sin desgracia, sin muerte, sin solución de continuidad entre animales, hombres, dioses. Ahora bien, dado que se concebían dos estados de la creación radi-calmente opuestos, se tenía que explicar cómo se había pasado de uno al otro y, eventualmente, proponer las posibilidades de un retorno al origen. Entre las explicaciones más comunes fi gura la del error debido a la torpeza o a una transgresión que los hombres habrían cometido, versión comprensible, pues los hombres aparecen como las víctimas de la transformación co-mo castigo.

Conocemos ejemplos tanto en América del Norte como en América del Sur. En un mito iroqués, una seudotransgresión de una jovencita y la cólera de su marido provocaron la ruptura del árbol, su expulsión del cielo y el advenimiento de la tierra. Los primeros seres, increados e inmortales, vivían en una aldea celestial dotada de un árbol cuyas fl ores irradiaban luz.

El jefe del cielo se casó con Awenhai, pero la fecundó con su aliento incluso antes de haberse acostado con ella. Enloqueci-do

por los celos, arrancó el árbol luminoso de raíz y, por el agujero así hecho en la bóveda celeste, arrojó a su mujer hacia la tierra junto con las plantas útiles y los animales más importantes. Inmediatamente, la tierra apareció. Awenhai dio a luz a una niña que más tarde parió a dos gemelos, demiurgos enemigos.24

Entre los guaranís, el fi n de la edad de oro advino por el incesto de Karai Jeupié con la hermana de su padre, que des-ató un diluvio y luego un mundo lleno de desgracia.25 Por otra parte, sabemos lo que representaba para los tupi-guaranís el paraíso original y escatológico, la Tierra sin Mal,26 compara-24 W. Müller, "Les Religions des Indiens d'Amérique du Nord", en *Les Religions amérindiennes*, Payot, París, 1962, pp. 260-262. Igual que el tema del paraíso, el de los gemelos demiurgos reposa sobre un vasto sustrato cultural americano y quizá aún más extendido. *Vid.* U. Bianchi, *Il dualismo religioso, saggio storico ed etnologico*, Edizione dell'Ateneo, Roma, 1983. Si por un lado los gemelos del *Popol Vuh* colaboran, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, en cambio, a menudo se enfrentan. Si bien no son gemelos, sí son hermanos y comparten varios rasgos con los "gemelos dualistas".

25 P. Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, Plon, París, 1972, pp. 44-56.

26 A. Métraux, *Religions et magies indiennes d'Amérique du sud*, Gallimard,

LOS

MITOS

79

ble al paraíso de los antiguos mexicanos, así como su búsqueda de esta tierra prometida equivale a la de las migraciones mesoamericanas.27

Existen otros mitos del paraíso en Australia, África y Asia.

En el Egipto antiguo el tiempo de los ocho dioses primordiales y del joven Sol, "en la época del Re", habría sido una edad de

oro:

Los ancestros crearon al dios del horizonte. En su tiempo se hizo el derecho, y Maat —Verdad, orden del universo— vino del cielo en esta época y se unió a los que estaban en la tierra. Todo abundaba en la tierra, los vientres estaban colmados y las Dos Tierras no conocían la hambruna. En el tiempo de los primeros dioses, las paredes no se derrumban, la espina no picaba, en el tiempo de los dioses anteriores… No había maldad sobre esta tierra, ni cocodrilo que captura, ni serpiente que muerde.

Pero los humanos se confabularon contra el viejo Sol, que, después de haberlos sometido, subió al cielo.28

Según el zoroastrismo, Arimán, la primera creación perfecta, escapaba al espíritu del mal. El árbol primordial no tenía ni corteza ni espinas; el toro blanco brillaba como la luna; Gayomart, el hombre arquetípico, brillaba como el sol. Pero Jahi, la impureza femenina, prometió a Arimán hacer sufrir tanto a la creación que el hombre y el toro perdieron el gusto por la vida. Arimán le concedió el deseo de los hombres, luego arremetió contra la creación y la destruyó… También puede mencionarse el reino del rey Yema, cuando los hombres y las bestias eran inmortales, el agua y los árboles no se secaban jamás, y la comida nunca hacía falta, cuando no hacía frío ni calor ni había envidia ni vejez. En el budismo se habla de la época Pa rís, 1967; H. Clastres, *La Terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Seuil, Pa rís, 1975.

27 Esta tierra prometida era —como por ejemplo la isla de México-Tenochti tlan— el refl ejo exacto de la tierra original paradisiaca. Sobre un mito inca en que una falta da origen a la muerte, *vid.* Francisco de Ávila, *Rites et traditions de Huarochiri*, L'Harmattan, París, 1980, p. 183.

28 *Vid.* también S. Sauneron y J. Yoyotte, "La Naissance du monde selon l'Égypte ancienne", en *La Naissance du monde*,

Seuil, París, 1959, p. 43; C. Zivie-Coche y F. Dunand, *Dieux et hommes en Égypte 3000 av. J.-C. 395 apr.*

J.-C, Armand Colin, París, 1991, p. 63.

en que los seres etéreos vivían sin necesidad alguna, hasta que un día probaron una espuma nacida de la superfi cie de la tierra y comenzaron a pecar, luego a necesitar alimento, a sufrir, a envejecer, a vivir cada vez menos tiempo y a civili zarse.29

También en la India, Prajā-pati produjo criaturas puras, virtuosas y sinceras; podían ir con los dioses al cielo cuando lo desearan y vivían y morían según quisieran. Más tarde, sin embargo, prendió en ellos el deseo y la ira, los dioses los abandonaron y cayeron así en el ciclo de reencarnaciones y se volvieron ateos (*Mahabharata,* 3, 181, vv. 11-20). En el *Skanda Purana*,30 en la edad de oro, la gente vivía feliz y en igualdad.

No había diferencia entre altos y bajos ni clases sociales. Con el tiempo, la gente se volvió codiciosa, el árbol que colmaba todos los deseos desapareció y las pasiones aparecieron. El tiempo es, pues, lo que corrompe, o bien, el pasaje de la eternidad al tiempo.31

En los mitos de Indonesia se cuenta a menudo que un error o una transgresión alejaron al cielo, antes cercano a la tierra.

Anteriormente bastaba a los viejos cambiar de piel para rejuvenecer y continuar su vida.

Los aruntas de Australia cuentan que el Gran Padre celestial habitaba un paraíso siempre verde atravesado por la Vía Láctea. No había presas, pues no se comía carne, y la muerte era desconocida. El hombre se hizo mortal porque se escindió la escalera que juntaba el cielo y la tierra, o porque se derribó un árbol. Los wimbaios del sudeste australiano, por su parte, afi rman que Nurelli creó el mundo, dio las leyes y enseguida subió al cielo, don-

de se transformó en constelación. Su partida al cielo, después de una transgresión, marcó el fi n de los tiempos míticos. Entre los kurnaís, "Nuestro Padre de todos"

enseñó la civilización y los ritos de iniciación secretos. Un traidor reveló estos secretos a las mujeres y provocó así un diluvio al que sólo sobrevivieron cuatro personas. Desde entonces se retiró, después de recordar sus mandamientos.

Entre los dinkas africanos el cielo antes estaba tan cerca de la tierra que una cuerda permitía pasar de ésta a aquél. No se conocía la muerte y los hombres necesitaban sólo un grano 29 E. Tylor, *La Civilisation primitive*, Reinwald, París, 1876, vol. 1, p. 46.

30 *Skanda Purana,* 1, 20, 40, pp. 173-185.

31 *Vid.* también *Vayu Purana*, 1, 8, vv. 77-88; *Linga Pur*, 1, 39, vv. 23-56.

LOS

MITOS

81

de mijo al día para alimentarse. Pero la mujer quiso plantar más mijos de los necesarios y, con su ávida conversación, le pegó a la divinidad con el mango de su arado. Ofendida, la divinidad cortó la cuerda y desde entonces los hombres deben penar, sufrir y morir…32

La gran frecuencia de mitos del paraíso perdido anula la posible infl uencia de los misioneros en los mitos mesoamericanos. Ellos fueron los primeros en asombrarse de las similitudes entre las religiones azteca y cristiana, y recurrieron también a la tesis de la difusión, según la cual la primera tendría infl uencias hebraicas o de misioneros cristianos como el após-tol Tomás. Contamos con una versión mucho más brutal de la transgresión, escrita en francés antiguo, que citamos a continuación:

Dos dioses, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, bajaron del cielo a la diosa de la Tierra, Tlaltecuhtli [*Atlaltentli*, "Divinidad Agua Tierra"], la cual estaba llena por todas la coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía como una bestia salvaje; y antes de que llegaran abajo, ya había agua, la cual no saben quién la creó, sobre la que caminaba esta diosa. Lo que viendo los dioses, se dijeron el uno al otro: "Es menester hacer la Tierra"; y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes serpientes, de las cuales una asió a la diosa por la mano derecha y el pie izquierdo, y la otra por la mano izquierda y el pie derecho, y la estiraron tanto que la hicieron romperse por la mitad. De la mitad de hacia las espaldas hicieron la Tierra, y la otra mitad la llevaron al cielo, de 32 Para estos y otros ejemplos, *vid.* M. Eliade, *Religions australiennes*, Payot, París, 1972, p. 19; C. Geertz, "Religion as a Cultural System", en M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, Londres, 1955, p. 22; W. Krickeberg *et al.* , *Les Religions amérindiennes*, Payot, París, 1962, pp. 260-262; P. Clastres, *Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guaranis*, Seuil, París, 1974, pp. 44-47; L. V. Thomas, "Mythes africans d'hier et d'aujourd'hui", en *Rencontres de religions*, Les Belles Lettres, París, 1986; H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos Afrika-nischer Völker*, s. e., Berlín, 1936; H. Abrahamsson, *The Origin of Death. Studies in African Mythology*, s. e., Uppsala, 1971; H. T. Fischer, "Indonesische Paradiesmythen", *Zeitschrift für Ethnologie*, 64, 1932; M. Graulich, "Jesus, Horus, Shiva y Quetzalcoatl. De quelques similitudes entre les mythes de l'Ancien et du Nouveau Monde", *Académie Royale des Sciences d'Outre-mer, Bulletin des Séances*, 42, 3, 1996, pp. 397-410.

lo cual los otros dioses se enojaron mucho. Después de hecho esto, para compensar a la dicha diosa de la Tierra del daño que

los dos dioses le habían infl igido, todos los dioses descendieron para consolarla, y ordenaron que de ella saliera todo el fruto necesario para la vida de los hombres; y para efectuarlo, hicieron de sus cabellos árboles, fl ores y hierbas, de su piel la hierba muy menuda y fl orecillas, de sus ojos pozos y fuentes y pequeñas cuevas, de su boca ríos y cavernas grandes, de su nariz valles de montañas, de sus hombros montañas. Esta diosa lloraba a veces por la noche deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar hasta que se le daban, ni quería producir fruto si no era regada con sangre de hombres.33

No se sabe si la diosa muere. Nada en el texto lo dice expresamente. Incluso parece suceder lo contrario, pues los dioses van a consolarla. Quizá la "consolación" consista en que después de morir resucita. En tal caso, nos confi rmaría lo que nos enseñó el mito de Teotihuacan y que es un fundamento del pensamiento mesoamericano: la vida puede nacer de la muerte. En Teotihuacan los dioses mueren para ganar la verdadera vida, la que ya no acaba. Aquí el cuerpo desgarrado de la diosa renace bajo la forma de la tierra y de la bóveda celeste, y de ella nacen todas las plantas que permiten la vida de los hombres. Aún más claro en este punto es el mito que cuenta cómo Tezcatlipoca mató al dios del pulque, 2 Conejo, Ometochtli, para volverse eterno.34

La muerte es el punto fi nal y el punto de salida, de ella nace la vida. El Señor del Lugar de los Muertos se representa vivo pero revestido con un atuendo que le da la apariencia de un esqueleto: es vida y muerte a la vez. Los huesos, signos de muerte, están asociados a las semillas como fuente de vida, pues es lo que subsiste por más tiempo, como el núcleo duro de un fruto. La idea es antigua y está probado que numerosos pue blos de cazadores-recolectores entierran los hue-33 *Histoyre du Méchique*, cap. 7, fol. 85, pp. 30-31. [*Histoyre du Méchique,* en Rafael Tena Martínez, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, 2ª ed., Conaculta, México, 2011, pp. 149-150.] La exigencia de corazones y

sangre humanos es evidentemente posterior, como lo es también la aparición de los hombres.

34 *RG* de Metztitlan, cap. 14.

sos de animales a fi n de que renazcan y se ofrezcan de nuevo a sus fl echas.35

En Tamoanchan la transgresión cometida por la bella Xochiquétzal desemboca en la aparición de la tierra, de la muerte y el nacimiento del maíz. Lo mismo sucede cuando los dioses desgarran al monstruoso caimán caótico con el que hacen la tierra y el nivel celeste más bajo; se presenta también como una transgresión porque los dioses se enojan e intentan reparar el daño. La divinidad desgarrada debe tener orígenes muy antiguos en Mesoamérica, pues a menudo la iconografía presenta una bóveda celestial en forma de monstruo, saurio u otra cosa. Que sea presentada como el lugar de donde surge y adonde regresa toda vida es comprensible y banal: da sus frutos y acoge en su seno a los difuntos; en cuanto a la exigencia más precisa de corazones y sangre humanos, parece ser típicamente mexica, como lo veremos más adelante al abordar el mito de la primera guerra, la de los Mimixcoa, según la *Leyenda de los Soles.* Al respecto, contamos, entre otras famosas esculturas mexicas, con las colosales Coatlicue y Yollotlicue (representaciones de la diosa Tierra), la primera ataviada con una falda de serpientes que simbolizan la sangre y el maíz, y la segunda, con una falda de corazones; ambas llevan un collar hecho de estos mismos órganos y de manos cortadas. Otro aspecto de la Tierra era Cihuacóatl, califi cada de "bestia salvaje", como Tlaltecuhtli en la *Histoyre du Méchique;* se decía que esta diosa recorría las calles llorando, y que, cuando tenía ham bre, iba al mercado con una cuna en la espalda, como si

llevara un bebé, y la dejaba ahí. Las mujeres la creían olvidada y se acercaban a ver en su interior, pero encontraban un pedernal,36 signo de que la diosa quería sacrifi cios. Durán explica que los sacerdotes ma-quinaban esto si pasaban ocho días sin sacrifi cios humanos.37

35 J. G. Frazer, *The Golden Bough. The Roots of Religion and Folklore*, Macmillan, Londres, 1890, vol. 2, pp. 122-126; cap. 3, §12, "Killing the Divine Animal"; *Le Rameau d'or*, Laffont, París, 1981-1984, vol. 3, pp. 348-349; los ejemplos que da provienen sobre todo de América.

36 Bernardino de Sahagún, *op. cit.,* libro I, cap. 6; Diego Durán (*op. cit.,* vol. 1, cap. 13, pp. 130-131) dice que este cuchillo de pedernal era llamado

"hijo de Cihuacóatl": tal vez esto aluda también al pedernal arrojado del cielo, causa de todos los males.

37 Bernardino de Sahagún, *op. cit.,* libro I, cap. 6; Diego Durán, *op. cit.,* vol. 1, cap. 13.

Hay otras divinidades mexicanas que, muertas, se convertían en alimento para los hombres: Cintéotl se coloca bajo la tierra y se convierte en plantas aprovechables, mientras que a la virgen Mayahuel la despedazan sus ancestros, y de sus huesos nace el agave con que se hace el pulque, bebida em-briagante. El mismo dios del pulque muere para asegurar su supervivencia y la de todos los bebedores.38

Los mitos de este tipo —en los que el universo, el mundo y las cosas útiles para el hombre surgen del cuerpo de una víctima sobrenatural primigenia llamada a menudo divinidad *dema*—

se hallan muy difundidos casi por doquier. Hay uno babilónico particularmente parecido que narra cómo el dios Marduk ejecuta al monstruo Tiamat desgarrándolo en dos para hacer el cie-

lo y la tierra.39 El término *dema* proviene de Nueva Guinea, pero este tipo de divinidades se encuentra también en la India e Indonesia, en China e incluso en América. "Todos estos pueblos —escribe Jensen— creen en un pasado mítico en que el estado actual del mundo todavía no existía, cuando en la tierra vivían no los hombres sino los *dema*." Por razones poco claras, estos *dema* matan a un *dema*, con lo que termina ese estado de cosas original y se inaugura el mundo actual.

Los *dema* se vuelven hombres —mortales y capaces de reproducirse— y la [víctima convertida en] divinidad subsiste a partir de entonces en el reino de los muertos o se transforma en la casa de los muertos. La planta alimenticia nace del cadáver de la divinidad ejecutada y comerla equivale a comerse a la divinidad.

El canibalismo sería entonces una "rememoración solem-ne de la idea de que comerse las plantas alimenticias es en realidad comerse a la divinidad". Estos mitos sobre los *dema* forman parte de los abundantes "mitos del paraíso perdido"

de la región, que describen "un país maravilloso en el que desaparece toda miseria humana".

No era difícil —dice Jensen— encontrar el paralelismo con los mitos primitivos hasta en sus más mínimos detalles. La caída es la 38 *RG* de Metztitlan, cap. 14.

39 R. Labat *et al.* , *Les Religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, Fayard / Denoël, París, 1970, pp. 50-54.

ejecución de la divinidad *dema* o a veces el primer acto sexual, que, como ya vimos, está íntimamente ligado a la ejecución, ya que al mismo tiempo la mortalidad del hombre tiene como destino la capacidad de procrear.40

Por lo demás, la ejecución de Tlaltéotl recuerda, por supuesto, el sacrifi cio cosmogónico de Praj¯a-pati, fundamento del sacrifi cio védico.41

Los pecados originales mesoamericanos pueden ciertamente variar según las fuentes: una diosa corta la fl or o el fruto de un árbol prohibido o tiene relaciones sexuales; los dioses expulsan a su hermano-pedernal; los sobrevivientes del diluvio prenden fuego o, incluso, los gemelos participan en el juego de pelota; los dioses destazan un monstruo, etc.42 En el fondo, sin em-40 A. E. Jensen, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, Payot, París, 1954, pp. 189-190, 122-123. Sobre este género de mitos, Eliade (*Traité d'histoire des religions*, Payot, París, 1970, p. 292) escribe: "El sentido de estos sacrifi -

cios humanos debe buscarse en la teoría arcaica de la regeneración periódica de las fuerzas sagradas". Evidentemente, todo rito o escenario dramático que busca la regeneración de una "fuerza" repite en sí mismo el acto primordial, de tipo cosmogónico, que tuvo lugar *ab initio*. El mito cosmogónico implica la muerte ritual (es decir, violenta) de un gigante primordial, con cuyo cuerpo se constituyeron los mundos, salieron las plantas, etcétera. Estos sacrifi cios se relacionan entonces con el origen de las plantas y de los cereales; ya vimos que las hierbas, el trigo, la viña, etc., germinaron de la sangre y de la carne de una criatura mítica sacrifi cada ritualmente "al comienzo". Este tipo de mito, según algunos propio de los paleocultivadores (L. Frobenius, *Paideuma*, Wiesbaden, 1921, y su alumno A. E. Jensen, *op. cit.,* pp. 188-195; crítica por V. Lanternari, *La grande festa*, Saggiatore, Milán, 1959; M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, Payot, París, 1983, pp. 48-51; G. Becker, *Die Ursymbole in den Religionen*, Styria, Graz, pp. 227-228), existió, *mutatis mutan-dis*, entre los cazadores, quienes asociaron también los huesos al centro duro de un fruto del que cabe esperar la renovación de la vida; testimonio de esto es, por ejemplo, el mito esquimal

de la diosa Sedna, "madre" de los mamífe-ros marinos, pues éstos nacen de sus dedos cortados: J. G. Frazer, *Le rameau d'or*, *op. cit.,* vol. 1, pp. 605-607; A. E. Jensen, *op. cit.,* pp. 162-168.

41 M. Biardeau y C. Malamoud, *Le Sacrifi ce dans l'Inde ancienne*, PUF, París, 1976.

42 La diosa toma la fl or: *CTR, CVA*, *Códice Borgia*; el fruto: *CTR*, *Popol Vuh*; relaciones sexuales: *Histoyre du Méchique*, *Anales de Cuauhtitlan*, *Chilam Balam de Chumayel*; juego de pelota: *Popol Vuh*; encender el fuego: *Leyenda de los Soles*; desgarramiento de un monstruo: *Histoyre du Méchique*. Para un análisis de estos mitos, *vid.* M. Graulich, "L'Au-delà cyclique des anciens

bargo, hay un elemento común en todas estas transgresiones: los culpables se igualan a sus creadores, pues se revelan como dueños de la vida, crean (el movimiento oscilante de las varillas para hacer el fuego o de la pelota son también movimientos "sexuales" creadores), procrean (cortar una fl or o un fruto es explícitamente una metáfora para designar las relaciones sexuales), y lo hacen sin pedir la autorización de sus padres, como lo precisa el mito maya narrado anteriormente. Son or-gullosos, y el orgullo, es decir, el no reconocimiento de la autoridad de los superiores, padres, hermanos mayores, jefes…, es el pecado más grande que se pueda cometer.

Hay que buscar en el mito compilado por Olmos la explicación de la presencia de los dioses en la tierra —ya que los dioses que brotan del pedernal son evidentemente los que fueron expulsados del cielo, como bien dice su madre ("si ellos fueran los que debían ser, siempre estuvieran en su compañía")—, explicación también de su carácter mortal y de los acontecimientos posteriores, en Teotihuacan. Están exiliados aquí abajo, donde a partir de entonces viven como seres den-sos, pesados, más mate-

riales de lo que eran antes, porque pe-caron y por ello están en la tierra. Las pústulas de Nanáhuatl muestran, confi esan su falta, mientras que el orgullo de Tecciztécatl la oculta, pero tanto uno como otro están listos para expiarla y ganarse de nuevo el paraíso perdido. Los dioses están exiliados en la tierra, en la oscuridad, y condenados a morir: su único deseo entonces es intentar recobrar el paraíso perdido y regresar al cielo. Por ello el sacrifi cio es una muerte voluntaria, la destrucción aceptada de su cuerpo material que Mexicains", en *La antropología americanista en la actualidad. Homenaje a Raphael Girard*, vol. 1, Editores Mexicanos Unidos, México, 1980; "The Metaphor of the Day in Ancient Mexican Myth and Ritual", *Current Anthropology*, 22, 1, 1981, pp. 45-60; "Myths of Paradise Lost…", art. cit.; *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique, op. cit.;* "L'Arbre interdit du paradis aztèque", *Revue de l'Histoire des Réligions*, 207, 1, 1990, pp. 31-64; A. López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana,* Alianza, México, 1990, pp. 97-100, 475-478; *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, México, 1994, pp. 73-77, 93-101; G. Olivier, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le "Seigneur au miroir fumant"* , Musée de l'Homme, París, 1997; J. M. D. Pohl,

"Themes of Drun kenness, Violence, and Factionalism in Tlaxcalan Altar Paintings", *RES*, 33, 1998, pp. 130-199; N. Ragot, *Les Au-delàs aztèques*, BAR, Oxford, 2000 (International Series, 881).

los encadena acá abajo. Mueren, descienden al infi erno, vencen a la muerte y salen del país de los muertos bajo una forma más o menos gloriosa, según su mérito. Suben al cielo, donde los

creadores entronizaron a Nanáhuatl, lo que demuestra que pudo reestablecer el contacto con ellos.

El peso aleja a los terrestres de los cielos y del paraíso.

Éste es el tema de un mito sobre gigantes de otra era, que, enamorados del Sol, intentaron en vano ir con él al este y al oeste y construyeron una torre hasta el cielo para acercarse, pero el "Señor de las Alturas", furioso, exclamó que los terrestres, "que viven en la carne", no debían mezclarse con los dioses. Los habitantes del cielo acudieron de las cuatro esquinas del mundo, como los *tlaloque* relámpago, y destruyeron la torre. Durán cuenta un mito más elocuente sobre cómo Moctezuma, lleno de orgullo por el imperio que había creado, envió mensajeros a la tierra paradisiaca de origen, la tierra sin mal ni muerte, para contarle a Coatlicue cuán grande era el éxito de Huitzilopochtli su hijo y para hacerle caros presentes que mostraran la prosperidad de los mexicas. En Aztlan-Colhuacan-Siete Cuevas los enviados sufrieron mucho para escalar la montaña central, en cuya arena fi na se hundían. Su guía local les preguntó qué los había vuelto tan pesados, y ellos respondieron que comían *viandas* y bebían cacao. "Esas comidas os tienen, hijos, graves y pesados, y no os dejan llegar a ver el lugar donde estuvieron vuestros padres, y eso os ha acarreado la muerte. Y esas riquezas que traéis, no usamos acá de ellas, sino de pobreza y llaneza."43

El único remedio que tienen los humanos para recobrar el cielo es aligerarse, para lo que es preciso aumentar en uno mismo la parte celeste, ligera, ígnea, en detrimento de la carne, es decir, guardando ayuno, bailando y haciendo penitencia y privaciones por medio de ofrendas y extracción de la sangre, considerada lodosa y terrosa,44 haciendo continencia, pues "los que andan fl acos […] no desean su cuerpo y sus huesos las cosas de la carne".45

43 [Diego Durán, *op. cit.,* vol. 2, cap. 17, p. 219.]

44 Bernardino de Sahagún, *op. cit.,* libro X, cap. 27.

45 Diego Durán, *op. cit.,* vol. 2, cap. 1, p. 27; M. Graulich, *Mythes et rituels du Mexique Central préhispanique, op. cit.* ; "The Metaphor…", art. cit., "Myths of Paradise Lost…", art. cit.; *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique,*

88 LOS

MITOS

Este sistema de la salvación se ve confi rmado en ciertos textos sobre la confesión que describen al pecador como el que los dioses envían —conforme a sus méritos— a la muerte y al inframundo, pero que reaparece como niño y Sol naciente gracias a la purifi cación redentora.46 El *Popol Vuh* de los mayas quichés, por su parte, está construido sobre el mismo modelo. Por último, el tema de la salvación y de la muerte aceptada que vuelve eterna la vida reaparece en el pequeño mito del dios de la embriaguez, Ometochtli ("2 Conejo"), quien acepta la muerte en manos de Tezcatlipoca.47

La ejecución de la Tierra recuerda a los *dema* y a Prajã-pati. El sacrifi cio de Nanáhuatl que expía la falta evoca —además, por supuesto, a Jesucristo,48 aunque éste no tenga culpa ni mácula alguna— al sacrifi cio entre los dogones de Mali, sobre el cual Luc de Heusch escribe que "reactualiza los efectos creadores de la inmolación primordial del hombre-dios" y

repara un desorden fundamental, una falta contra la ley del creador. En este sentido, el mito dogón se separa del modelo brah-mánico para acercarse más al mito cristiano […] Todo sacrifi cio

[dogón] repite el sacrifi cio del dios (Nommo), quien está destinado a "resucitar". El dios Nommo es, como Jesucristo, un hijo consustancial al Padre (nacido en el "seno de Amma") y el instrumento aceptado de su Voluntad,49

op. cit. , pp. 123-124, 188-192, 265-267; Bernardino de Sahagún, *op. cit.,* libro VI, cap. 40; el aligeramiento entre los tupinambas es también un medio para ganarse un más allá dichoso: A. Métraux, *op. cit.,* pp. 15-17; I. Combès, *La Tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*, PUF, París, 1992, pp. 153-155.

46 *CF*, libro I, p. 7.

47 *RG* de Metzitlan, cap. 13.

48 Se trata de una asimilación que los indios hicieron con presteza, pues reproducían ritualmente la muerte de Cristo crucifi cando víctimas y sacándoles el corazón. También existen ejemplos mayas: "En el sacrifi cio crucifi caban otros dos muchachos más […] que ponían en la cruz […] los abrían, decían a los que estaban presentes: 'aquí ven la imagen de Jesucristo y ofrecemos a nuestros dioses los corazones de los que son crucifi cados' y tiraban los cuerpos en el cenote de Tabi de la misma manera que los otros". Diego de Landa, *Landa's Relación de las cosas de Yucatán* (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, XVIII).

49 L. de Heusch, *Le Sacrifi ce dans les religions africaines*, Gallimard, París, 1986, pp. 300-301.

LOS

MITOS

89

pero los dos sacrifi cios tienen fi nalidades diferentes, pues según Heusch, el de Jesucristo busca la salvación de las almas, mientras que el de Nommo, cuya sangre "inunda el universo en gestación" y cuyo cuerpo "se convierte en la materia misma del mundo", asegura una reorganización del mundo.

Nanáhuatl y Tecciztécatl consiguen estos dos objetivos al mismo tiempo. Al convertirse en el Sol y la Luna completan la organización del mundo, pero simultáneamente su muerte y su resu-

rrección gloriosa posibilitan a los hombres la supervivencia en la Tierra y en el más allá, ya que la muerte de los héroes es ejemplar. Los guerreros que los imiten morirán voluntariamente sobre la piedra sacrifi cial o en el campo de batalla para descender igualmente al Mictlan, y a continuación se elevarán para acompañar al Sol en su espléndida ascensión.

Otros hombres de mérito irán al paraíso de Tláloc. En otras palabras, las víctimas humanas del sacrifi cio irán a los dos más allá que Nanáhuatl y Tecciztécatl no sólo inauguraron, sino que literalmente constituyeron al transformarse en ellos: la Casa del Sol matinal, adonde los guerreros acompañan al astro en un alegre cortejo belicoso, y el Tlalocan, el paraíso de Tláloc, ubicado en la Luna, equiparada con una caverna.50

En el mito de la creación del Sol y la Luna —cuyo tema, como vimos, es más ambicioso—, después de la inmolación de Nanáhuatl y Tecciztécatl, los dioses se preguntan si debe-rán vivir entre los humanos, en la Tierra. Actúan como si esperaran benefi ciarse del sacrifi cio de los dos héroes, así como en el ritual los sacrifi cantes sacaban provecho de la muerte de sus víctimas muriendo simbólicamente a través de ellas. La versión del mito que da Ruiz de Alarcón confi rma esta interpretación según la cual los otros dioses se asocian por la penitencia a la inmolación del Sol y la Luna y esperan por ello transformarse según su mérito.51

La esperanza de los dioses es vana: tienen que morir para alimentar al dios. Recordemos que la mayoría de las versiones no incluyen el episodio de la inmolación de los otros dioses.

La idea misma de que el Sol necesita su sangre y sus corazones

50 *CVA*, 1v; M. Graulich, *Moctezuma ou l'apogée et la chute de l'Empire Aztèque,* Fayard, París, 1994, pp. 311-312; *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique, op. cit.* , pp. 251-267; "L'Arbre interdit…", art. cit.; N. Ragot, *op. cit.*

51 Hernando Ruiz de Alarcón, *op. cit.,* vol. I, p. 10; vol. VI, p. 32.

para continuar su carrera es, por lo demás, incoherente: no los necesitó para subir al cenit, y la Luna y las estrellas parecen ser capaces de viajar incansablemente sin necesidad de tal combustible. Por otro lado, si efectivamente el Sol debe ser alimentado como todo lo que vive en el universo, bastaría incienso, plantas o animales, como lo veremos más adelante. En el mito de la creación mixteca la ofrenda de incienso o los sacrifi cios eran antes que nada un homenaje, un reconocimiento del estatuto inferior, no una verdadera necesidad de alimentar a los dioses, que hasta entonces no habían necesitado de este tipo de servicios.

Hay otras incoherencias, como la negación categórica de la efi cacia y, por lo tanto, la necesidad de alimentar al dios de este modo, presente en dos de las fuentes más importantes escritas en náhuatl. Según los informantes de Sahagún (probablemente no de México-Tenochtitlan), los otros dioses que se inmolaron no consiguieron que el Sol se moviera y, para ponerlo en marcha, se necesitó la intervención de Ehécatl, el dios del viento, es decir, del aliento vital, pues Ehécatl es también la divinidad que da vida al recién nacido.

Lo más probable es que los mexicas hayan impuesto la idea de que el Sol debía ser *constantemente* alimentado con humanos para así justifi car sus guerras *continuas;* para ello les bastó manipular un poco el mito. Sabemos desde hace mucho tiempo que un gran número de mitos aztecas son fragmentos de un gran ciclo que encuentra su expresión más completa en las aventuras de los gemelos del *Popol Vuh* de los mayas quichés. Según esta versión maya, los gemelos mueren en el inframundo por saltar en una hoguera; luego renacen, vencen a los señores de la muerte y los

inmolan antes de emerger como el Sol y la Luna, con el botín al que se hace alusión en la *Histoyre du Méchique*.52 Los mexicas transformaron la 52 M. Graulich, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique, op. cit.* ; *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan,* Instituut loor Amerikansitiek, Amberes, 1988; "El *Popol Vuh* en el Altiplano mexicano", en *Memorias del Segundo Congreso Internacional de Mayistas,* UNAM, México, 1995; Bartolomé de Las Casas, *op. cit.,* vol. 1, libro III, cap. 124, p. 650. Ya hace mucho otros habían notado que el salto de los gemelos en la hoguera se trataba de una variante del mito teotihuacano: *Popol Vuh. Les Dieux, les héros et les hommes de l'Ancien Guatemala d'après le livre du Conseil*, G. Raynaud (trad.), Librairie d'Amérique et d'Orient, 1927, p. XXII; W. Krickeberg, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas,*

derrota de los señores de la muerte en sacrifi cio de los dioses para alimentar al Sol; prueba de esto es el hecho de que en la *Leyenda* los dioses son claramente tratados como enemigos del Sol.

René Girard consagra el capítulo V de su *Bouc émissaire*

[El chivo expiatorio] al mito de Teotihuacan e intenta demostrar que de hecho los dioses fuerzan —por decirlo así— a los dos héroes a inmolarse. Girard ignoraba, por lo demás, la variante del *Popol Vuh* que confi rma perfectamente su in-tuición.

Mixcoatépec

La idea de la hostilidad entre el Sol y los dioses se encuentra también en un mito tolteca, variación de cariz seudohistórico del mito de la creación del Sol de Quetzalcóatl Nanáhuatl y su victoria sobre las tinieblas.53 Nos encontramos en los albores de la era. Los toltecas dejan su mítica isla y tierra de origen y yerran en busca de una tierra prometida, guiados por el gran conquista-

dor Mixcóatl, pero éste es asesinado en el antiguo Colhuacan por sus hermanos, los 400 Mimixcoa. Un hijo suyo, sin embargo, busca sus huesos, los reúne y los entierra en Mixcoatépec el "[Lugar del] Monte de Mixcóatl". Los asesinos se enteran y dicen a Quetzalcóatl que si sacrifi ca un conejo o una serpiente para inaugurar su monte templo se enojarán, pues por lo menos tendría que usar un águila, un jaguar o un *mayas y muiscas*, FCE, México, 1971, p. 239; Raphaël Girard, *Le Popol-Vuh.*

Histoire culturelle des Maya-Quichés, Payot, París, 1954, pp. 193-194.

53 Como Nanáhuatl y Tecciztécatl, Quetzalcóatl y sus tíos compiten entre sí. En Teotihuacan quien saltara primero a la hoguera se convertiría en Sol; aquí, el que prendiera el primer fuego. La Luna hacía ricas ofrendas, las de Nanáhuatl eran pobres, pero las de Nanáhuatl, más verdaderas, resultaron más valiosas. Paralelamente, Apanécatl y sus hermanos Mimixcoa quieren sacrifi cios ricos e imaginan que su sobrino sacrifi cará animales insignifi cantes, pero el sacrifi cio de Quetzalcóatl resulta ser al fi nal más valioso, pues inmola a sus tíos. El Sol hace un viaje subterráneo antes de emerger y vencer; Quetzalcóatl llega, con la ayuda de los topos, hasta el interior del Mixcoatépec.

Como la Luna, Apanécatl y sus hermanos son mayores, opulentos y poderosos, opuestos a un joven y pobre recién llegado. Por último, un golpe hace que Apanécatl se despeñe al llegar a la cima de la pirámide, al igual que, en el mito teotihuacano, un golpe similar hace que la Luna se despeñe al llegar a lo alto del cielo.

92 LOS

MITOS

lobo. Quetzalcóatl llama a los tres animales y les dice que no morirán, pero que tendrán que comerse a sus tres tíos, con los que inaugurará el templo. Quetzalcóatl alcanza la cima de Mix-

coatépec a través de una galería subterránea cavada por topos, y la inaugura prendiendo fuego antes que sus tíos. Éstos, furiosos, suben al asalto, pero el héroe estrella la cara de Apanécatl y lo arroja con sus acólitos escaleras abajo, donde los adereza con pimienta y los tortura un poco antes de inmolarlos.

El Quetzalcóatl que emerge del monte y vence a sus tíos es el Sol que se eleva y derrota a las fuerzas de la noche guiadas por la Luna: los mexicas calcaron en cierta manera la victoria de su dios Huitzilopochtli en Coatépec sobre los Huitznahuas de la victoria en Mixcoatépec sobre los 400 Mimixcoa. Lo importante aquí es la gradación entre las víctimas: de Quetzalcóatl se esperan víctimas modestas como conejos o serpientes, mientras que los tíos preferirían claramente un águila, un jaguar o un lobo; pero Quetzalcóatl tiene la última palabra y ofrece algo aún mejor: hombres.

5. LA FALTA DE LOS HOMBRES

En Teotihuacan los dioses expían la culpa cometida en el paraíso de Tamoanchan o en la ciudad celeste, pero ¿por qué d eben morir los hombres? ¿También son castigados? Y si es así, ¿por cuál falta? Quizá había dos interpretaciones diferentes: la primera, que los hombres, creados como materia y hechos para vivir en la Tierra, eran mortales por defi nición. Hay textos, sin embargo, que los presentan claramente como culpables. "Para nuestra tribu es muerte; se nos sentenció a ella a todos *como merecida*. Y en la tierra prima el pago en muerte como tributo", rezaba el sacerdote de Tezcatlipoca cuando una plaga desolaba su país. Los hombres debían "pagar una deuda" a los dioses, que habían dado su sangre por ellos, que los han merecido, que dan todo lo que comen y beben, el agua y la lluvia… Se dice que las víctimas humanas del sacrifi cio que mueren "trabajan como esclavos" *(tlacoti).* 54

54 Bernardino de Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana*, UNAM, México,

LOS
MITOS
93

Vimos en el mito de Mixcoatépec una gradación del animal al hombre. Según el *Popol Vuh* de los mayas quichés, muy próximos a los aztecas, los animales son las primeras criaturas creadas, pero cuando sus creadores les exigen observar los días de fi esta y hablar para recibir de ellos plegarias, se muestran incapaces. Entonces los dioses deciden que los animales vivirán en bosques y barrancos y que otros los comerán y matarán: "tal será su carga". Incapaces de rendir homenaje a sus creadores, "padre y madre", son los primeros seres terrestres condenados a la muerte y al sacrifi cio. Pagan su deuda volviéndose alimento. No es por casualidad que la presa por excelencia, el venado, sea el símbolo de la ingratitud y la impureza.

Paralelamente, en la versión azteca del mito de Teoti huacan compilado por Olmos, las codornices, los saltamontes, las mariposas y las serpientes fueron condenadas al sacrifi cio porque no sabían de qué lado salía el Sol: dicho de otro modo, porque, no sabiendo adónde ver, no podían alabar al astro ni, en consecuencia, reconocer su superioridad.55

Después de hacer a los animales, los dioses del *Popol Vuh* hacen otros intentos: "¡Hagamos al que nos sustentará y ali-mentará! [aquí el deber de nutrir a los creadores está clara mente expresado]. Probemos ahora a hacer unos seres obedientes, respetuosos, que nos sustenten y alimenten". Sin embargo, los hombres de barro que crean primero y los de madera que crean después no son mejores: "no se acordaban de su Creador, de su Formador".56 Todos son destruidos.

Volvamos con los mexicas. El mito de la primera guerra 1986, 35v, p. 151; *Historia general…, op. cit.,* libro VI, cap. 1; libro II, cap. 38

(*CF*, li bro 6, p. 4; libro 2, p. 168); *tlacoti:* libro II, caps. 27, 37 (*CF*, libro 2, pp.

105, 156); K. T. Preuss, "Die Sünde in der Mexikanischen religion", *Globus*, 83, 1903, pp. 253-257, 268-273. El término mismo que designa el pago de la deuda (*vid.* Alfonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y me xi cana y castellana*, Porrúa, México, 1970, *s. v.* "pagar con otra cosa lo que deuo"), *nextlaualli,* puede también signifi car "sacrifi cio de sangre, que ofrecían a los ídolos cortándose o picándose alguna parte del cuerpo" (Toribio de Benavente, Motolinía, *op. cit.,* p. 71), o igualmente "sacrifi cio humano" como testimonia la mayoría de los títulos de los capítulos del segundo libro de fray Bernardino de Sahagún consagrado a las fi estas mensuales.

55 *Popol Vuh. The Defi nitive Edition*, cap. 85, p. 79; Andrés de Olmos,

"Exhor tación de un padre a su hijo", *ECN*, 11, 1974, pp. 156-158; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.,* vol. 1, libro II, cap. 2; venado desagradecido: *CVA*, 7v.

56 [*Popol Vuh*, 2ª ed., FCE, México, 1990, pp. 27, 29-30.]

de los 400 Mimixcoa se narra en la *Leyenda:* el Sol acaba de aparecer. En el año 1 Pedernal la diosa del agua da a luz a los 400 Mimixcoa y más tarde a otros cuatro hijos: Mixcóatl, Cuauhtli Icóhuauh, Tlotépetl y Apentecuhtli, así como a una niña, Cuetlachcíhuatl. La diosa telúrica Mecitli-Tlaltecuhtli (Señora de la Tierra) alimenta a los cinco más jóvenes, que desde entonces se llaman mexitins o mexicas. El Sol —dice la *Leyenda*— obsequia entonces escudos y fl echas con bellas plumas a los 400 y les ordena que le sirvan y lo nutran tanto a él como a la diosa Tlaltecuhtli, "que es su madre".

Los Mimixcoa matan entonces pájaros y capturan jaguares, pero en vez de ofrecérselos al Sol se adornan con las plumas, se acuestan con mujeres y se embriagan de manera abominable. El Sol llama entonces a los hermanos más jóvenes y los arma con saetas ordinarias para matar a los 400 "que no dedican algo a nuestro padre y a nuestra madre", "no dicen

¡Padre! ¡Madre!". Los cinco hermanos emboscan y atacan a los 400, los matan a todos y le dan de beber así al Sol.57

La importancia de este mito reside en que los prisioneros de guerra destinados al sacrifi cio eran ataviados como los 400

Mimixcoa que encarnaban. Se reactualizaba cada año en los sacrifi cios gladiatorios, en el mes de *tlacaxipehualiztli,* cuyos ritos conmemoraban la primera salida del Sol, el principio de la guerra sagrada y la cosecha del alimento para el Sol, la Tierra, los dioses y los hombres. Muestra claramente que al principio el Sol y la Tierra sólo esperaban como ofrenda animales, las primeras criaturas terrestres condenadas a morir en sacrifi cio, pero entre los primeros hombres los 400 también faltaron a su deber. No ofrecieron lo que cazaban al Sol y estuvieron condenados desde entonces a convertirse en presas de ellos mismos. El mito propone un pasaje del sacrifi cio animal al sacrifi cio humano; habla al principio de una guerra sagrada, pero una guerra que es de hecho una enorme partida de caza.

57 *Leyenda de los Soles*, p. 79 [*Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, p. 123]. Esto recuerda un mito del *Satapatha brahmana* (XI, 1, 8) en que los demonios, por orgullo, decidieron comerse ellos mismos su oblación (M. Biardeau y C. Malamoud, *op. cit.,* p. 20). En el mito que nos ocupa la falta es más por negligencia, pero ya hemos visto también el papel esencial del orgullo en la transgresión original.

LOS

MITOS

95

Los Mimixcoa faltaron a su deber porque no alimentaron a sus padres y los descuidaron, olvidando su superioridad. El crimen es, antes que nada, este no reconocimiento hacia sus creadores en el mito mexica: no dicen "Padre, Madre".

Resulta notable, además, que en este mito no se condene a todos los hombres, sino solamente a una categoría de personas descritas como hermanos mayores, ricos, perezosos, impíos y borrachos, mientras que sus adversarios son los jóvenes hermanos menores, pobres pero valerosos, recién llegados, cuyas jabalinas con punta de espina evocan las armas chichimecas, quienes —como lo repiten las fuentes hasta la saciedad— cumplen escrupulosamente con su deber para con los dioses. Cuando parten a cazar, ofrecen las primicias al Sol y a la Tierra, cuando no al rey, que representa a la divinidad en la Tierra. "Llaman al sol, padre, y a la tierra, madre. A la primera caza que tomaban le cortaban la cabeza, mostrándola al sol, como sacrifi cándolo, y labraban la tierra donde se derramaba la sangre, y dejaban puesta la cosa"; "ofrecen al sol, en la mañana, su primera caza". En Coatépec los indios lanzaban una fl echa al aire y, si ésta alcanzaba algo, lo elevaban al cielo, y si no tocaba nada y la fl echa caía sobre, por ejemplo, una serpiente, la extendían a lo alto como ofrenda; en la mañana, durante el amanecer, ofrecían una mariposa blanca, le cortaban la cabeza y la elevaban hacia el Sol en el este.58

Así, los buenos eran entonces los pobres nómadas, los chichimecas, mientras que los malos, los culpables, eran los civilizados. Se trataba de la repetición de un tema constante, el del pobre y joven recién llegado que vencía a los ricos dueños del lugar, los autóctonos decadentes. Basta recordar a Nanáhuatl, que superó a Tecciztécatl, o Quetzalcóatl a sus tíos asesinos, o Huitzilopochtli a su hermana mayor y sus 400 hermanos, y hay muchos otros ejemplos, como los gemelos del *Popol Vuh,* que desplazan primero a sus hermanos mayores, luego a los señores de Xibalbá y por

último a los gigantes. Es un tema que los mexicas aplicaron a sí mismos, como antes lo habían 58 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro X, cap. 29, §3

(*CF*, libro 10, p. 172); Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, Porrúa, México, 1969, vol. 1, libro I, cap. 15, p. 39; Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Historia de los señores chichimecos*, § 1, y *Relación sucinta en memorial*, en *Obras históricas*, UNAM, México, 1975-1977, vol. 1, pp. 289, 412; *RG* de Coatépec.

96 LOS

MITOS

hecho los toltecas, ya que se presentaban también como los pobres recién llegados que debían encargarse de someter y dominar a los ricos autóctonos. Encontramos este tema capital en una sociedad en que la primera de las reglas es el respeto a los hermanos mayores y a los progenitores, pero todo esto se halla precisamente temperado por el mito, que señala claramente que los hermanos mayores caídos o indignos pueden ser derrocados.

Los hermanos recién llegados vencían a los mayores. El mensaje político es claro: los mexicas eran los vencedores inocentes, mientras que sus enemigos, a los que inmolaban regularmente, eran los vencidos y culpables.

El mito de la matanza de los 400 Mimixcoa viene en la *Leyenda de los Soles*, que, junto con la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, libro mitológicamente menos completo, es el único texto cosmogónico cuya fecha de composición —como podemos recordar— se remonta a la época precolombina. Sabemos esto porque Moctezuma II incluyó en él la justifi cación de su reforma a la fi esta del Fuego Nuevo de 1506-1507. Estas obras están incompletas —sobre todo la *Historia*—, pero al menos fueron indiscutiblemente mexicas y, por lo tanto, conviene resumir en qué difi eren estas versiones de las otras y entre sí, ya que se tiene un poco la impresión de estar en presencia de documentos pro-

venientes de corrientes distintas en el interior de la capital del imperio.

En lo que concierne a los Soles en su conjunto primero, la *Leyenda* y la *Historia* niegan toda idea de civilización o de progreso antes del Quinto Sol, el Sol azteca. Además, para hacer coincidir más estrechamente a este Sol la leyenda y la historia aztecas, estos textos lo hacen comenzar tarde, en el siglo XI

—el astro nació en 1063—, mientras que los mexicas dejaron su tierra de origen en 1168. Ninguno de los dos habla de una transgresión de una ciudad celeste o paraíso original; la *Historia* no habla en ningún momento de transgresión. La *Leyenda,* en cambio, nos cuenta la historia de los sobrevivientes del diluvio, Tata y Nene, que juntaron los palos e hicieron nacer el fuego de manera ilícita. Esta transgresión, sin embargo, la realizaron los hombres y no los dioses, y no existe ninguna explicación para el exilio de estos últimos sobre la Tierra. Por otra

parte, el autosacrifi cio precede al sacrifi cio humano. En lo que concierne al mito de Teotihuacan, en la *Leyenda* el Sol da a los dioses un trato de enemigos vencidos —uno de ellos es el planeta Venus, que lo ataca con fl echas, a lo que él responde enviándolo al inframundo con una saeta en plena frente—: les exige sangre. La razón de todos estos sacrifi cios no está explicada: sucede como si se tratara solamente de iluminar a la Tierra. Por último, la *Leyenda* introduce el pasaje del sacrifi cio animal al sacrifi cio humano en el mito de la primera guerra para alimentar al Sol, justifi cando así la guerra sagrada de los mexicas.

Lo más impresionante de la *Historia* es la ausencia de toda transgresión, al menos en la parte mítica. Este mito proclama la primacía absoluta de la guerra destinada a alimentar al Sol, ins-

taurada incluso antes del nacimiento del astro y del autosacrifi cio por sangrías, y luego vuelta a instaurar tras la creación del astro, en una variante de la guerra de los cuatro contra los 400 (aquí ya no mimixcoa, sino chichimecas), pero no se trata ya de la falta ni del pasaje del sacrifi cio animal al sacrifi cio humano: hay que matar a los chichimecas "para que el sol to-viese corazones que comer". También es fl agrante la doctrina del "sol solo", que vuelve a encontrarse en otros textos: los corazones y la sangre de los sacrifi cados están destinados solamente al astro.

6. EL SACRIFICIO EN LAS PEREGRINACIONES MEXICAS

Entre ciertas aportaciones mexicas que acabamos de examinar, los mitos de la creación del mundo, de la transgresión primera y de los sacrifi cios voluntarios de los dioses que expían su falta pertenecen a una tradición mesoamericana muy antigua, muy difundida y tod avía presente en buen número de poblaciones indígenas. Si sobrevivió tanto tiempo a pesar de las enormes sacudidas que estas regiones han conocido desde la llegada de los españoles hasta nuestros días, si sobrevivió mucho mejor que los mitos del Perú antiguo, no obstante igual de rico en civilizaciones diversas y antiguas, es porque, más que otros mitos de América, evoca temas bíblicos y cristianos que facilitan el sincretismo. Así como la Biblia, en efecto, está

el tema de la salida de una tierra originaria convertida en tierra de opresión y desplazamiento errante en el desierto antes de llegar a la tierra prometida, donde el pueblo elegido por su dios domina el mundo. Así en la Biblia igualmente el hermano menor supera al mayor, como José a sus hermanos, Isaac a Ismael, Jacob a Esaú. En cuanto al dios que muere para recuperar el paraíso perdido, la cercanía con el cristianismo es evidente. Estas

similitudes tanto de creencias como de ritos no dejaron por supuesto de llamar la atención de los misioneros cristianos en México, quienes, estupefactos o indignados, creían estar ante los efectos de una antigua evangelización desviada, o bien ante una obra del demonio. Eran creencias que resistieron y se mezclaron con el cristianismo, creencias muy antiguas y difundidas que los aztecas apenas modifi caron sólo cam-biando de lugar los acentos.

Los relatos de las peregrinaciones de los mexicas a su tierra prometida, en cambio, despliegan datos muy específi cos, incluso cuando, por su estructura, abrevan de una fuente mesoamericana común. Los aztecas mexicas no eran en efecto los únicos que querían recobrar el paraíso tras haberlo perdido, ni los únicos que habían dejado una tierra de origen para errar durante décadas o siglos en busca de una tierra que su dios les prometió, refl ejo de la tierra perdida: los toltecas también dejaron Huehuetlapallan y estuvieron errantes hasta llegar a Tollan; los nonoalcas, los quichés, los cakchiqueles y otras personas todavía salieron de Tollan, Tulan o Zuyua, o de Tamoanchan o de alguna isla más allá del agua…

Los aztecas mexicas dejaron la isla de Aztlan y desembar-caron en el antiguo Colhuacan, "Lugar de los que Tienen Ancestro". El "antiguo Colhuacan" remite a Colhuacan como Aztlan a México-Tenochtitlan: esta última ciudad, una isla en la mitad de una laguna, era la imagen fi el del paraíso perdido, mientras que en la cara de México, al sur, sobre el borde de la laguna se encontraba Colhuacan a secas; en los relatos sobre su origen los mexicas proyectan en el pasado su propia ciudad lacustre y su vecina. Esto para señalar cómo los relatos están sabiamente construidos… Agreguemos también que se supone que estos viajes tendrían que producirse hacia el fi nal de la noche, antes de la salida del Sol. Llegar a la tierra prometida era como si el Sol saliera: "*uncan tonaz, oncan tlahuiz, oncan*

yazque, 'adelante habéis de pasar, que no es aquí aún donde ha de amanecer y hacer sol y resplandecer con sus propios y fulgentes rayos' ".59 Prueba de esto es el signo mexica de la tierra prometida, el águila que devoraba una serpiente sobre un nopal en la laguna, es decir, el Sol-águila que vencía a las tinieblas asociadas a la serpiente, el día que vencía a la noche, la estación seca, asimilada al día, que sucedía a la estación de lluvias, asimilada a la noche.

Los mexicas encontraron la imagen de su dios Huitzilopochtli, "Colibrí Zurdo", en una caverna de Huey Colhuacan.

Estamos en el año 1 Pedernal (1168), que es también el nombre de Huitzilopochtli porque "nació" en este año saliendo de la caverna. También este mismo año un árbol se quebró, lo que marcó la separación de los mexicas de los otros pueblos que habían partido con ellos de Colhuacan. Poco después sucedió un acontecimiento capital: mientras el pueblo estaba en marcha, guiados por los cuatro "portadores de dios", ocho personajes llamados Mimixcoa cayeron del cielo sobre acacias y biznagas. Inmediatamente, Huitzilopochtli llamó a los jefes aztecas y les ordenó: "capturen a estos que se encuentran al pie del equinocactus: serán los primeros en pagar el tributo". En otras palabras, los primeros sacrifi cados por escisión de corazón. Más tarde el dios añadió que, a partir de entonces, se lla-marían mexitin o mexicas en vez de aztecas, y les proporcionó un arco, fl echa y una red para la caza: lo necesario para cazar, pero para cazar hombres, y, en compensación por las presas que recibiría, les dio los palos para hacer el fuego.60

Se trata evidentemente de una adaptación del mito de la primera guerra sagrada para alimentar al Sol. Los mexicas recibían

las armas para castigar a los 400 Mimixcoa convertidos 59 Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, Gobierno del Estado de Tlaxcala / El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2000, fol. 99r, p. 146.

60 El águila detiene con las patas una fl echa o, más bien, un tallo inexplicable. La hipótesis de P. Johansson de que se trata de varas para hacer el fuego parece corrobararse por el hecho de que en el *Popol Vuh* también el dios tutelar de los quichés exige víctimas enemigas a cambio del fuego (K. P. Johansson, *Códice Boturini, Arqueología Mexicana*, ed. especial, 26, 2007; *Popol Vuh. The Sacred Book of the Ancient Quiche Maya*, pp. 176-179; *Popol Vuh. The Defi nitive Edition,* pp. 172-175). El autor del *Códice Aubin* (fol. 5) interpreta mal el dibujo, pues toma las varas para el fuego por una fl echa.

en presa; los Mimixcoa que cayeron en los arbustos representaban a los toltecas y a los autóctonos en general, futuros vencidos y víctimas de los recién llegados. Cuando los mexicas se volvieran poderosos adornarían a los prisioneros que inmola-ran en un gran número como Mimixcoa, a los que representaban. Tras haberles dado las armas Huitzilopochtli les promete: Nos iremos a establecer, a radicar, y conquistaremos a los naturales que están establecidos en el universo; y por tanto os digo en toda verdad que os haré señores, reyes de cuanto hay por doquiera en el mundo; y cuando seáis reyes tendréis allá innumerables, interminables, infi nitos vasallos, que os pagarán tributos, os darán innumerables, excelentísimas piedras preciosas [chalchihuites], oro, plumas de quetzal, esmeraldas, corales, amatistas, las que vestirán primorosamente, así como las diversas plumas, el cotinga azul, el fl amenco rojo, el "tzinitzcan", todas las plumas preciadas, y el cacao multicolor, y el algodón policromo; y todo lo

veréis, puesto que ésta es en verdad mi tarea y para eso se me envió aquí.61

En la *Crónica X* no aparece la caída de los Mimixcoa, pero el Colibrí Zurdo dio un discurso similar cuando abandonó a su hermana malvada que quiso impedir que la migración llegara a la tierra prometida y por lo tanto impedir que el Sol saliera. No venció por encantamientos, sino por las armas, por el ardor y la valentía de su corazón y de su brazo. Encontró a gente de los cuatro vientos y les dio comida y bebida: la guerra era su labor, y por ella elevaría a la nación mexicana hasta las nubes, volvería a los mexicas los dueños de todas las riquezas y construiría para ellos casas y templos de esmeraldas y rubíes.62

El parteaguas de las peregrinaciones aztecas sucedió en Coatépec, Montaña de Serpientes, cerca de Tula-Tollan. Una vez que los mexicas llegaron, para mostrarles una imagen de 61 Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, UNAM, México, 1949, p. 24, §32; *Codex Chimalpahin*, University of Oklahoma Press, Norman y Londres, 1997, vol. 1, pp. 74-75.

62 Diego Durán, *op. cit.,* vol. 2, cap. 3, p. 31; Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana precedida del* Códice Ramírez, Ireneo Paz, México, 1878, cap. 1, pp. 225-226.

LOS

MITOS

101

su futura ciudad Huitzilopochtli construyó una presa que transformó la región en laguna, como la que rodea México-Tenochtitlan, con Coatépec en el centro. Inmediatamente, un grupo migrante, los 400 Huitznahuas ("Los que Están Cerca de las Espinas", es decir, del sur) y una mujer, Coyolxauhqui ("La que Lleva Cascabeles en el Rostro"), pretendieron que habían llegado a la tierra prometida, desde donde Huitzilopochtli debía conquistar el mundo. Cuando el dios se enteró de ello, se puso fu-

rioso y a la mitad de la noche exterminó a los rebeldes sacándoles el corazón. A partir de entonces, según la versión de Durán, empezaron esos *malditos* sacrifi cios de corazón; recordemos que en la *Crónica X* el sacrifi cio de los Mimixcoa caídos del cielo no aparece y por lo tanto éste hace el papel de sacrifi -

cio prototípico.

Contamos con otras versiones más elaboradas del mito.

Algunas, como las de Sahagún, están aisladas de todo contexto, pero hay que colocarlas, naturalmente, en el marco de las migraciones. Los mexicas llegaron entonces a Coatépec; Coyolxauhqui y sus 400 hermanos menores, hijos de Coatlicue,

"Serpiente su Falda", creyeron que habían llegado a su destino, pero el dios, enfadado, decidió materializarse e intervenir.

Así, cuando Coatlicue estaba barriendo en lo alto del monte Coatépec, recogió una bola de plumón y la guardó impruden-temente en su falda. Para su desgracia, ésta la dejó embarazada —la bola de plumón simboliza el alma del guerrero muerto—, pese a que no tenía marido. Sus hijos se enteraron de este deshonor y decidieron matarla (con lo que impedirían también el nacimiento del Sol). Se armaron como para una batalla y salieron camino a Coatépec. Coatlicue se asustó, pero una voz llegada de su seno le dijo que no tenía nada que temer. Cuando Coyolxauhqui llegó a la cima del monte, Huitzilopochtli nació ya armado y atravesó a su hermana mayor con su arma, el *xiuhcóatl*, "serpiente de fuego". Luego liquidó casi a todos los 400.63

El mito de Coatépec es el mito mexica por excelencia (pero también texcocano), el de la victoria de su dios; lo reactualizaban cada año en el mes de *panquetzaliztli* sacrifi cando a 63 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro III, p. 1 (*CF*, libro 3, pp. 1-5); *HMP,* en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, *op. cit.,* pp. 221-222 (en *Teogonía e historia de los mexicanos…, op. cit.,* pp. 43-44).

muchos prisioneros, por grupos de 400, sobre la pirámide principal, llamada precisamente Coatépec. Al pie de los peldaños que conducían al santuario de Huitzilopochtli, un gran disco casi redondo estaba ornado con la imagen de Coyolxauhqui en pedazos caída al pie del monte. Esta piedra, descubierta en su lugar original en 1978 durante los trabajos de electrici-dad en la calle República de Guatemala (Ciudad de México), fue el descubrimiento que dio pie al vasto proyecto de excavaciones del Templo Mayor, la pirámide principal de México-Tenochtitlan, y sus alrededores.

Desde la época de Seler se ha leído este relato como un mito astral: el Sol (en este caso el Sol mexica, el quinto) nace de la Tierra —Coatlicue— y vence a las fuerzas de la oscuridad, la Luna, Coyolxauhqui, y las innumerables —400— estrellas.

Huitzilopochtli, "Colibrí Zurdo", es en efecto el guerrero heroico por excelencia. "Zurdo" porque los zurdos son guerreros temibles y porque la izquierda es el sur, donde el Sol se encuentra durante su apogeo al mediodía. "Colibrí" porque los guerreros heroicos se metamorfoseaban en estos pájaros en la tarde y después de cuatro años, para ir a chupar el néctar de las fl ores del paraíso. Cuando, para alimentarse, revolotean muy rápidamente en un mismo lugar, los colibríes parecen esa bola de plumón que engendró al heroico dios. La identifi cación de Huitzilopochtli con el astro del día no se deduce solamente del mito, sino que queda explícita: se cuenta que el águila-halcón come tres veces por día: antes del amanecer, al mediodía y antes del atardecer, dejando a sus víctimas sin sangre, y así el animal alimenta, da vida al sol Huitzilopochtli, mientras que el dibujo que acompaña al texto muestra al animal que da su corazón al dios.64

Otros temas recurrentes del mito: primero, la victoria del menor sobre sus mayores, del pobre recién llegado que supera a los poderosos establecidos, a la manera de los mexicas. Ellos también, pobres migrantes que llegaron al último al centro de México, sometieron a los ricos sedentarios; luego, la falta de los mayores, que quieren matar a su madre falsamente culpable y a su hijo. Este último evoca —hermano reciente y mal 64 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro XI, cap. 2, §4, fol. 47V. "Da corazón": *qujiollotiaia*.

acogido— al pedernal al que la diosa creadora había dado a luz en la ciudad celeste y que sus hermanos y hermanas habían arrojado —el nacimiento de Huitzilopochtli era además el día 1 Pedernal—.

También es interesante el año de su nacimiento, el 2 Caña, al cual Moctezuma II movió la gran fi esta secular del Fuego Nuevo, fi esta que supuestamente re-creaba, daba vida al Sol, para reforzar así los vínculos entre el dios tutelar y el astro supremo.

Por último, es evidente que los mexicas no sometieron su imaginación a una dura prueba. No es difícil reconocer a Huitzilopochtli en Quetzalcóatl: el primero vence a los 400

Huitznahuas y a su hermana lunar en Coatépec, mientras que el segundo triunfa sobre sus tíos en Apanécatl-Luna y sobre los 400 Mimixcoa en Mixcoatépec. Esta última era, a su vez, una variante de los mitos de Teotihuacan o del *Popol Vuh*, en que los gemelos vencen a las fuerzas infernales antes de aparecer como nuevos astros, con la diferencia notable de que en Coatépec y sobre el monte de Mixcóatl los héroes no mueren ni resucitan.

De leer todos estos textos vemos que los mexicas y su dios tutelar, el dios que los encarnaba, los personifi caba, que era

"el corazón del pueblo",65 tenían una tarea que cumplir: debían ganar la tierra prometida, desde donde sale el Sol —su Sol —, y debían conquistar el mundo, nuevamente como el Sol mismo que lo recorría en su totalidad. Este Sol —el astro y la era— les pertenecía, ellos son él, pero en ninguna parte se dice que la misión de los mexicas fuera colmar al astro y a la tierra, o el astro-tierra, el Sol que baja, de corazones y sangre.66

Cristóbal del Castillo, mestizo letrado muerto hacia 1604

a la edad de 80 años, da una versión muy diferente, aberrante en muchos sentidos, porque hacía de Huitzilopochtli un hom-

65 *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, AGN, México, 1912, p. 193 (Publ.

3); A. López Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, UNAM, México, 1973, p. 60; *CVA*, 4v: corazón de la ciudad.

66 Los textos de la *Crónica mexicáyotl* y de la *Crónica mexicana* (cap. 1) de Fernando Alvarado Tezozómoc incluyen, sin embargo, esta frase sorprendente según la cual Huitzilopochtli, y por lo tanto también los mexicas, tiene que

"sustentar y dar de comer y beber" a la gente. ¡Habríamos esperado más bien que fuera al Sol!

bre de carne y hueso que no sería sino el representante del dios Cosa Aterradora o Augurio, Tetzauhtéotl, con el que se habría integrado al morir. Otras fuentes, como Chimalpahin y Alvarado Tezozómoc, mencionan también a Tetzauhtéotl, pero probablemente ambos hayan recurrido a Cristóbal del Castillo, a quien entonces ninguna fuente independiente confi rmaría.67

Pero mejor dejemos este incoherente evemerismo de un Huitzilopochtli humano. Según Cristóbal del Castillo, antes de guiar al grupo migrante a su nueva tierra, su dios —Tetzauhtéotl—

tuvo al menos el buen juicio de anunciarles claramente las condiciones: además de rendirle culto, debían hacer la guerra, pero como exige aún más, Huitzilopochtli le responde que si bien hasta ahora habían ofrecido su sangre, así como la sangre de todos los animales, a partir de ese momento darían también la sangre de los prisioneros que capturaran. Se trata nuevamente de un paso del sacrifi cio animal al sacrifi cio humano, pero esta vez no justifi cado por un mito, pues ya está el mito de la primera salida del Sol, la masacre de los 400 Mimixcoa por los cuatro en la *Leyenda*. Tetzauhtéotl evidentemente aceptó, pero precisó el *modus operandi* de algunas órdenes.

Los valerosos, los guerreros águila-jaguar serían quienes conquistarían y ofrecerían en sacrifi cio a los prisioneros elevando los corazones hacia el cielo del mediodía, luego hacia Tetzauhtéotl, luego a Tláloc, luego a sus amigos los otros dioses; se comerían la carne sin sal, en pequeños trozos, en una olla para cocer maíz. Los guerreros recibirían ricos atavíos, tierras, así como todas las mujeres que quisieran y todo lo mejor. Tetzauhtéotl precisó cómo tratar a los prisioneros: adornarlos, pro-veerlos de mujeres, etc. Si le hacemos caso a este autor, los mexicas fueron quienes introdujeron el sacrifi cio humano y el canibalismo, afi rmación que, si bien era común en aquella época,68 no es por ello menos falsa: ya vimos que el canibalis-67 Cristóbal del Castillo es uno de los pocos autores que hablan de Tetzauhtéotl, junto con Fernando Alvarado Tezozómoc y Chimalpahin cuando se basa en Alvarado Tezozómoc. En Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro I, cap. 1, Huitzilopochtli es califi cado de *tetzáhuitl*, y en el libro III, cap. 1, su nacimiento milagroso justifi ca este término. Nótese que, en el mismo libro (cap. 3), la diosa Cihuacóatl también es llamada *tetzáhuitl*.

68 Los chichimecas no sacrifi caban hombres (*Anales de Cuauhtitlan*, fol.

25), los mexicas sí (Juan Bautista de Pomar, *op. cit.,* cap. 14; Juan de Torquemada, *op. cit.,* libro VII, cap. 17; *CTR,* 34r, 38v; *HMP*, en *Teogonía e historia de*

LOS

MITOS

105

mo se remonta a milenios atrás. Por último, Cristóbal del Castillo hace una declaración que muestra en qué medida carece de informantes competentes, pues al mencionar una piedra redonda ornada de relieves frente a la catedral de la Ciudad de México —la Piedra de Tízoc—, se queja de que ya nadie pueda identifi car las conquistas de los mexicas que ahí están labradas.69

Las diferencias entre estas fuentes no se explican fácilmente. Las que no mencionan la misión mexica de alimentar al Sol y a la Tierra se compilaron en la década de 1530, mientras que Cristóbal del Castillo probablemente recolectó su información mucho más tarde y de gente que sólo conoció los últimos reinos de los soberanos aztecas. Quizá los relatos que no mencionan la misión sacrifi cial provengan de ancianos que habían memorizado versiones no modifi cadas. De cualquier modo, la necesidad de alimentar al Sol y a la Tierra aparece plenamente en las transcripciones —en su mayoría recogidas durante el siglo XVI, por ejemplo en la *Crónica X* y en Sahagún— de los discursos de circunstancia, menos codifi cados que los mitos.

Al varón (noble) recién nacido se le anunciaba que la guerra era su carga y que debía dar de beber y comer al dios Tonatiuh Tlaltecuhtli. Cuando un señor se dirigía por primera vez a sus súbditos, les recordaba que los guerreros debían alimentar al Sol-Tierra. En una plegaria dirigida a Tezcatlipoca en tiempos de guerra, se decía que el Sol-Tierra disfrutaba sabiendo que los guerreros le darían de comer y beber, pues para ello nacían. Es

mucho mejor —afi rmaban también— que los guerreros fueran a la Casa del Sol y sirvieran de alimento y de bebida que morir de peste e ir al país de los muertos, el Mictlan.70

los mexi ca nos…, op. cit., p. 54; Bartolomé de Las Casas, *op. cit.* , vol. 1, cap. 122, pp. 643-644; Juan Bautista de Pomar, *op. cit.,* 15r, p. 61. Diego Muñoz Camargo (*Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala,* en *Relaciones geográfi cas del siglo XVI: Tlaxcala*, R. Acuña (ed.), UNAM, México, 1984, t. 1, p. 195) dice que el sacrifi cio humano proviene de la provincia de Chalco.

69 Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.,* vol. 1, pp. 320, 350, 376; vol. 2, pp. 35, 137.

70 Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, F. Navarrete Linares (trad.), INAH / GV Editores, México, 1991, 6v-9v, p. 124. Alvarado Tezozómoc habla en la *Crónica mexica-*

Uno de los principales deberes del rey —le recuerdan durante su subida al trono— era: "Habeis de velar mucho en hacer andar al sol é á la tierra […] mirad señor que debes trabajar como no falte sacrifi cio de sangre y comida al dios sol, porque tenga por bien de hacer bien su curso é alumbrarnos, é á la diosa tierra tambien, porque nos dé mantenimientos".71 Los prisioneros de guerra eran califi cados como "hijos del sol y de la tierra" y como "alimento del Sol"; los captores "han acabado y cumplido su obligación y han venido á dar cebo al sol y al Xiuh-pilli, dios de los campos y verduras, *Yacuauhtle ehuanitl*, dios de los montes" o "a su dios y señor Tetzáhuitl, el aire […] Huitzilopochtli".72 Hay que señalar, sin embargo, que los dioses no sólo se alimentaban de los sacrifi cados: engullían también a los muertos en el

campo de batalla: “en la llanura, en el campo de batalla, ahí nos regocijamos, ahí bebe y come el Sol-Tierra”.

La Tierra, insaciable y jadeante, se come además a todos los muertos, da igual quiénes sean, tanto las víctimas de la epidemia como las de la peste. ¿El sacrifi cio sólo era entonces un pequeño complemento de corazones y sangre frescos?73

Está claro que la teoría sacrifi cial mesoamericana, y la az teca en particular, evolucionó, que los acentos e infl exiones cambiaron de lugar. Inicialmente, antes de las primeras faltas de los dioses, la ofrenda de alimentos a los creadores era sobre todo un reconocimiento de inferioridad y de deuda hacia ellos (digo inicialmente considerando que lo que está más difundido comparte raíces más profundas, mientras que lo particular sería de las últimas fases; además, contamos con las presuntas alusiones al paraíso original, sujetas a comprobación, en los relieves de Izapa, en el Preclásico reciente, o en las pinturas de Teotihuacan). La ofrenda más valiosa, el sacrifi cio de la propia sangre, se hacía en reconocimiento al mayor don que *na* (cap. 61, p. 459) de “instrucciones” relativas al sacrifi cio. Este pasaje, que no se encuentra en Durán y por lo tanto tampoco se remonta a la *Crónica X*, debió añadirlo Alvarado Tezozómoc basándose en Cristóbal del Castillo.

71 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro VI, caps. 3, 10, 11, 14, 17, 31 (*CF*, libro 6, pp. 11, 50, 88, 171; *Historia general…,* vol. 2, p. 58).

72 Toribio de Benavente, Motolinía, *op. cit.,* vol. II, cap. 10, p. 151.

73 Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana, op. cit.,* caps. 52, 61, 84, pp. 424, 459, 502, 585.

se ha recibido, es decir, la vida. Pues la sangre era "nuestra vida, nuestra creencia".74 Se ofrecía para reconocer la superioridad de los creadores pero también para obtener algo, por ejemplo, el permiso para crear. En un momento dado, sin embargo, los dioses descuidaron su deber y se quisieron igualar a sus creadores; en consecuencia, vino la expulsión del paraíso, la pérdida de su larga vida, el exilio en la tierra sumida en tinieblas y dentro de cuerpos de materia pesada. Los dioses crearon a los humanos, mortales como ellos, para que los atendieran, pero, impacientes por recobrar al menos en parte lo perdido, decidieron recurrir como expiación al sacrifi cio extremo: el sacrifi cio voluntario de la propia vida. Dos de ellos se inmolaron, ven-cieron a la muerte y ganaron el cielo bajo la forma del Sol y la Luna, que se convirtieron en los dos paraísos para los merito-rios. Los otros dioses se sumaron a su sacrifi cio por penitencia y recobraron igualmente el cielo, o, según otras versiones, fueron sometidos.

Nanáhuatl, la Luna y otros dioses morían y resucitaban, volvían a ganar longevidad, pero esto no les impedía envejecer a la manera de los astros que, en el curso de la era-día, llegaban a su apogeo y declinaban. Necesitaban alimentos que los revitalizaran.

Si los hombres, por su parte, querían vivir, tenían que me-recerlo. Nacidos en la carne, pecadores que olvidaban a sus creadores, debían, por un lado, pagar a los dioses la deuda que tenían con ellos, en particular alimentándolos, y por otro lado aumentar su fuego interno, de origen divino, en detrimento de su cuerpo-materia. Podían aumentarlo por la valentía, la ascesis, las maceraciones, los sacrifi cios, el ayuno, la continencia, la piedad, una vida recta, todo lo cual los convertía en los escogidos de los dioses. Según su comportamiento, ganaban un tipo de muerte que les garantizaba el acceso a la Casa del Sol o al Tlalocan, pero si no tenían méritos se extinguían en el Mictlan.

Asegurarse un más allá digno era siempre una motivación básica para el sacrifi cio, lo cual está comprobado en el caso de los guerreros. Si aceptaban, a veces con alegría, la muerte en 74 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro VI, cap. 10, p. 1

(*CF*, libro 6, pp. 50, 54).

108 LOS

MITOS

el campo de batalla o sobre la piedra de sacrifi cio no era por un deseo fanático de volverse comida solar y mantener en marcha la máquina cósmica, sino porque, como víctimas de guerra santa, ganaban una nueva y gloriosa vida en el más allá. Durante cierto asedio a México-Tenochtitlan, en un momento de tregua los indios pidieron a Cortés terminar con ellos "porque estaban deseosos de morir e ir al cielo con su Ochilobus [Huitzilopochtli] que los esperaba ahí para descan sar".75 Existen otros testimonios.76 Por último, lo que ha sobrevivido de la poesía mexicana rebosa de referencias sobre el paraíso fl orido al que iban los guerreros muertos, y, aunque no todos tuvieran la oportunidad de morir en la hoguera del campo de batalla o sobre la piedra de sacrifi cio, veremos que era posible asimilarse a las víctimas por diversos medios y sacar benefi cio de su muerte.

Dicho esto, es evidente que en ciertos momentos de su historia, como en la época azteca y quizá bajo los toltecas, los mesoamericanos insistieron en el hambre de los dioses que las criaturas debían saciar sobre todo mediante el sacrifi cio de seres vivos con el fi n de revitalizarlos, rejuvenecerlos y restaurar sus fuerzas. Esta idea, contenida en el gesto mismo de ofrenda alimenticia, daba valor a los hombres, los volvía ya no tan dependientes de los dioses, sino indispensables para ellos.

La misma idea estaba presente en los mitos de los dioses que debían morir para revivir y, como estos mitos se reactualizaban,

representaban y se traían al presente a lo largo de muchas grandes celebraciones anuales, podía arraigarse cada vez más la idea de que el dios resucitado tenía que ser revitalizado y regenerado, así como lo que "era", encarnaba o simbolizaba.

Según los informantes indios de Sahagún, Cintéotl "representaba" al maíz —era su *ixiptla,* imagen o personifi cación—, Chalchiuhtlicue al agua, Xiuhtecuhtli al fuego, Tezcatzóncatl 75 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro X, cap. 27,

§12; A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, México, 1980, vol. 1, p. 61; vol. 2, p. 126. Sobre la oposi-ción pesado material-ligero menos material, *vid.* M. Graulich, *Mythes et rituels du Mexique Central préhispanique, op. cit.;* "The Metaphor…", art. cit.;

"Chasse et sacrifi ce humain chez les Aztèques", *Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, Bulletin des Séances,* 43, 4, 1997.

76 Hernán Cortés, *Cartas y documentos*, Porrúa, México, 1963, p. 184.

LOS

MITOS

109

al pulque, así como afi rmaban también que la piedra verde era la carne de Tzapotlantenan.77 El Sol y lo que los demás dioses representaban era entonces lo que se tenía que regenerar. Quetzalcóatl y Tezcatlipoca habían sido el astro radiante en el curso de las eras precedentes; Tezcatlipoca-Huitzilo pochtli lo era durante el Sol actual, pero sin serlo. El astro propiamente dicho, el disco visible, era Tonatiuh, el que calienta, representado como un guerrero sentado en el astro. La vida de este astro era la que peligraba si la vencían las fuerzas de las tinieblas al cabo de un siglo de 52 años o de un Sol. Había entonces que fortalecer-

lo, revitalizarlo, por intermediación del dios, si se que ría retardar el fi n de la era.

La regeneración de los dioses no implicaba evidentemente sacrifi cios humanos masivos, como tampoco la creencia según la cual había que revitalizar a los dioses con alimento: plantas y animales podían servir, y si hicieran falta hombres de vez en cuando, bastaban sustitutos a manera de imágenes; los aztecas los usaban continuamente. Por lo demás, ¿no es el sacrifi -

cial un sistema sustitutivo por excelencia? Cuando los aztecas se pusieron a hacer sacrifi cios masivos debieron tener y tuvieron segundas intenciones no religiosas. Ya hablamos de esto anteriormente y volveremos más adelante, pero conviene señalar desde ahora el momento en que empezaron las inmolaciones a gran escala.

¿Cómo y cuándo vio la luz la nueva doctrina? Tuvo que ser uno de los tantos productos de un periodo en que los aztecas

—no me atrevo a decir mexicas— adaptaron y dieron un nuevo formato a las creencias. Resulta difícil ver claro, dado que la reescrituras de la historia intervinieron y remodelaron considerablemente el pasado, pero sigue siendo cierto que los aztecas o chichimecas, en un momento dado, tras la caída de la potencia tolteca y las invasiones chichimecas, optaron por proclamar una nueva era, el Quinto Sol, que hicieron comenzar retrospectivamente en el siglo XI (así lo registran la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y la *Leyenda de los Soles*).

Al poner fi n al Cuarto Sol, sin embargo, se acabó también el

77 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro I; libro XI, 4 fol., 1.

reino de Quetzalcóatl, a quien, según la regla de alternancia, debía suceder su hermano enemigo Tezcatlipoca, el mismo que

echó al "rey-sacerdote" Quetzalcóatl de Tollan. El Quinto Sol era entonces un sol de Tezcatlipoca, pero bajo un aspecto en parte de Tezcatlipoca rojo (solarizado), en parte de Huitzilopochtli, quien en algunos monumentos ofi ciales mexicas tenía claramente atributos de ambos dioses.

Es probable —y varios detalles lo sugieren— que antes de la guerra victoriosa contra los tepanecas, y quizá aún bajo Itzcóatl (1428-1440), el dios tutelar de México-Tenochtitlan fuera todavía Quetzalcóatl más que Huitzilopochtli. Si estudiamos bien el ciclo de 18 fi estas "mensuales" del año, se aprecia que Quetzalcóatl casi no aparece, salvo en papeles secundarios como dios del viento, y que, si está ausente, es porque sistemáticamente fue sustituido por Huitzilopochtli. El ejemplo más fl agrante es el de las dos fi estas sucesivas de Espátula Rosa *(quecholli)* y Levantamiento de Banderas *(panquetzaliztli).* Durante los primeros meses se reactualizaban las peregrinaciones de los toltecas, guiados por Mixcóatl hacia su tierra prometida. Se presentaba a los personifi cadores de Mixcóatl y de Chimalman, la mujer que le dio un hijo, póstumamente o con él aún en vida: Quetzalcóatl. El mes siguiente, *panquetzaliztli*, correspondería con el nacimiento de Quetzalcóatl y la reactualización de la victoria en el Mixcoatépec sobre los que asesinaron a su padre, los Mimixcoa; en lugar de eso, sin embargo, nacía Huitzilopochtli y se reactualizaba la victoria en Coatépec. En cambio, en el siglo XVI los mayas de Yucatán, no infl uidos por los aztecas, seguían celebrando, el 1º del mes *yaxkín* (equivalente de *panquetzaliztli*), el nacimiento de la Serpiente Emplumada (Kukulcán, en maya). Otro ejemplo de que anteriormente Quetzalcóatl era el dios tutelar de la ciudad

—supuestamente fundada sobre un trono de la Serpiente Emplumada— es que incluso en Tenochtitlan, hasta la llegada de los españoles, los dos grandes sacerdotes no llevaban los nombres de los dos dioses complementarios de la pirámide principal, Huitzilopochtli y Tláloc, sino los de Quetzalcóatl Tótec o de To-

piltzin (otro nombre para Quetzalcóatl) y de Quetzalcóatl Tláloc.

Esta sustitución y otras reformas tuvieron lugar durante mucho tiempo, las últimas bajo Moctezuma II. Así, en las gue-

rras, el acento se puso cada vez más en el sacrifi cio y en la necesidad de abastecer a los dioses, y más precisamente al Sol y a la Tierra. Cuando leemos los relatos más detallados que tenemos de la historia de los mexicas de Tenochtitlan, los de Durán y Alvarado Tezozómoc, se nota que con Itzcóatl aún no se habla del sacrifi cio de los guerreros vencidos. Esto cam-bió con Moctezuma I, pero se presentan las cosas como si esto fuera por casualidad y en todo caso no por la culpa de los mexicas, ¡quienes en todas las guerras solamente se habían defen-dido!, afi rman sin ironía los informantes de Durán…78 Ahora bien, al principio del reino de Moctezuma I se enfrentaron los mexicas contra los chalcas en una guerra cuyo pretexto es signifi cativo: Moctezuma quería construir un gran templo a Huitzilopochtli, que no tenía casa, y pidió "humildemente" a los chalcas contribuir con piedra, lo que naturalmente éstos re-chazaron, pues aceptarlo podría equivaler a someterse. Se su-cedieron duras batallas, y los chalcas resistieron hasta que un día, sobrepasados, decidieron ceder y, viéndose casi vencidos, pidieron una tregua. Los mexicas se detuvieron y escucharon las propuestas de los chalcas que, queriendo ganar tiempo para reponer fuerzas, les hicieron aproximadamente esta declaración:

Hermanos mexicanos, habéis de saber que de hoy en cinco días tenemos la fi esta de nuestro dios Camaxtli, y queremos celebrar con gran solemnidad y untarle su templo con sangre de mexicanos, para que sea más servido y honrado. Por tanto, lo

que os pedimos es que el mismo día de este nuestro dios salgáis al campo, en este mismo lugar, porque queremos celebrarle su fi esta con vuestras carnes, y dejadnos hacerle plegarias y sacrifi cios para ver si es servido de ello. Id y descansad, que no tenemos priesa, que tiempo habrá para todo.79

Cinco días después tuvo lugar la batalla decisiva, pero, en vez de lo dicho, los chalcas, vencidos, fueron sacrifi cados, y la sangre de varias centenas de ellos tiñó de rojo el templo de Huitzilopochtli.

78 *Vid.,* por ejemplo, los *Cantares mexicanos: Song of the Aztecs*, Stanford University Press, Standford, 1980, fols. 17, 18, 24, 36…

79 Diego Durán, *op. cit.,* vol. 2, cap. 16, p. 141.

A continuación los sacrifi cios de guerreros se multiplica-ron y Moctezuma mandó esculpir un gran "vaso de águila", es decir, un inmenso recipiente de piedra destinado a recibir los corazones y la sangre de los sacrifi cados. La piedra de Moctezuma se inauguró con prisioneros de Coixtlahuaca.80

Se considera a menudo, y no sin razón, que el casi mítico Tlacaélel —medio hermano de Moctezuma I, además de "virrey" o *cihuacóatl* casi hasta fi n de siglo— desempeñó un papel importante en la reorientación de la religión azteca. La *Crónica X* en particular lo muestra como un personaje completamente excepcional: héroe de la guerra de liberación contra Azcapotzalco, protagonista del golpe de Estado subsecuente en México-Tenochtitlan, participó seguramente en la reescritura de la historia después del auto de fe de Itzcóatl, quien mandó quemar todos los libros que pudo supuestamente para borrar sus mentiras. Contribuyó también fuertemente a la promoción del Colibrí Zurdo: "fue quien anduvo haciendo, quien anduvo siempre per-

suadiendo a los mexicas de que su dios era Huitzilopochtli".81 Él alentó a Moctezuma a construir el templo del dios y más tarde le sugirió labrar el gran "vaso de águila". Sobre todo en su vejez, se ocupó de "ensalzar y honrar las cosas de los dioses y en que muy a menudo se sacrifi casen hombres, y también porque habían gustado de la carne humana que muy frecuentemente la comían". También se le llamó el "inventor endemoniado de sacrifi cios crueles y espantosos"82

80 *Ibid*., vol. 2, cap. 23; *HMP,* en *Teogonía e historia, op. cit.,* p. 237, sitúa la pie dra en 1458; esta piedra habría sido reencontrada en el subsuelo bajo la puerta de la residencia de un tal Rodrigo Gómez, al principio de la Colonia.

Luego se encontraron otros dos vasos, continúa el autor de *HMP,* conocidos y conservados: las piedras de Axayácatl y Tízoc.

81 Domingo Chimalpahin, *7e Relation*, 166r, 1440, p. 106, traducción reto-mada por León-Portilla [*La fi losofía náhuatl estudiada en sus fuentes,* UNAM, México, 1959, p. 252] (*La pensée aztèque*, Seuil, París, 1985, p. 214). El texto náhuatl es ambiguo: "Yhuan huel no yehuatl oquichiuhtine yn tlacatecolotl Huitzilopochtli yn inteouh mexica yn oquinnotztinen". Silva Rendón traduce (Domingo Chimalpahin, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, FCE, México, 1965, p. 196): "fue también quien fungió como oráculo de Huitzilopochtli, dios de los mexicas, y quien los guió por boca de él" y Tena (Domingo Chimalpahin, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, Conaculta, México, 1998, vol. 2, pp. 78-80): "Todo fue también obra del diablo Huitzilopochtli, el dios de los mexicas que les hablaba".

82 [Diego Durán, *op. cit.,* vol. 1, cap. 20 (29), pp. 171, 234-235.]

113

y parece haber dado un impulso decisivo a los sacrifi cios de guerreros favoreciendo la idea de que se necesitaba real y concretamente alimentar a los dioses y en particular al Sol-Tierra para que el mundo sobreviviera.

La ocasión, el pretexto podríamos decir, es quizá la hambruna que desoló el centro de México en los años 1450-1454, una carestía que tuvo cientos de miles o, incluso, millones de víctimas. Se creía, o se fi ngía creer, que los dioses mandaban la hambruna para castigar a los hombres por no darles el alimento sufi ciente. Por ello Tlacaélel sugirió lo siguiente a Moctezuma:

Porque no ha de estar atenido nuestro dios a que se ofrezca ocasión de algún agravio para ir a la guerra, sino que se busque un cómodo y un mercado donde, como a tal mercado, acuda nuestro dios con su ejército a comprar víctimas y gente que coma, y que bien así, como a boca de comal, de por aquí cerca halle sus tortillas calientes cuando quisiere y se le antojare comer, y que nuestras gentes y ejércitos acudan a estas ferias a comprar con su sangre y con la cabeza y con su corazón y vida las piedras preciosas y esmeraldas y rubíes y plumas anchas y relumbrantes, largas y bien puestas, para el servicio del admirable Huitzilopochtli.

Este tianguis, digo yo, Tlacaélel, que se ponga en Tlaxcala y en Huexotzinco y en Cholula y en Atlixco y en Tliliuhquitepec y en Tecoac. Porque, si lo ponemos más lejos, como en Yopitzinco o en Mechoacan, o en la Huasteca […] son provincias muy remotas y no lo podrán sufrir nuestros ejércitos. Es cosa muy lejana y es de advertir que [a] nuestro dios no le son gratas las carnes de esas gentes bárbaras, tiénelas en lugar de pan bazo y duro y como pan desabrido y sin sazón, porque, como digo, son de extraña lengua y bárbaros.

Y así será muy acertado que nuestro mercado y feria sea en esas seis ciudades que he nombrado […] la gente de los cuales pueblos trendrá nuestro dios por pan caliente que acaba de salir del horno, blando y sabroso.83

El emperador accedió y la Triple Alianza cerró un pacto con las seis ciudades mencionadas del valle vecino de Puebla.

83 *Ibid*., vol. 2, cap. 28, pp. 232-233.

Se dieron cita a intervalos regulares en campos de batalla designados con anterioridad para hacerse una guerra amistosa,

"fl orida", que asegurara el aprovisionamiento regular de los dioses (que se sumaba al aprovisionamiento irregular de las otras guerras, mas no los remplazaba). Para los guerreros, esto daría ocasión constante para guerrear y ganar aquí abajo promoción social, honores, prestigio y riquezas —divisas, ricos atavíos, joyas, piedras preciosas, ricas plumas, puros y tabaco—, y más tarde el renacimiento glorioso en la Casa del Sol.

Se trataba, en resumen, del cumplimiento de las promesas de Huitzilopochtli inscritas en los relatos de peregrinajes seguramente inventados, o al menos retocados, en la época de Tlacaélel. Al mismo tiempo se neutralizaba el valle de Puebla, al que desangraban poco a poco y sin riesgo alguno, pero esto los reyes de la Triple Alianza se guardaban de confesarlo.84

Las batallas rituales o guerras "fl oridas" *(xochiyaóyotl)* no eran para nada una novedad en Mesoamérica, y quizá se ha-llen ilustradas ya en las pinturas de Cacaxtla del siglo VIII, pero las que conocemos por los textos son muy pocas. Se emplea esta expresión para designar el confl icto entre Chalco y Tlacochcalco en 1324, pero ahí parece referirse más bien a ciertos ritos de penitentes que se sentaban en cañas y se golpeaban las manos con ellas, pero también con ramas de árboles, con lo cual varios tla-

cochcalcas morían. También se habla de una guerra fl orida de nueve años entre México-Tenochtitlan y Chalco a partir de 1376, pero el texto dice que era por diver-sión; no se tomaban prisioneros ni se los mataba. Después de esos nueve años terminó la guerra fl orida y comenzó la verdadera guerra.85

Dicho lo anterior, es posible que ya en la época tolteca se hubiera hecho hincapié en la necesidad de alimentar al Sol y a la Tierra con seres humanos y se hubieran realizado sacrifi -

cios masivos de guerreros, como había referido antes. La pre-

84 Sobre la guerra fl orida, *vid. Crónica X;* León-Portilla, *La pensée aztèque, op. cit.* , pp. 211-219; N. Davies, *The Aztec Empire, The Toltec Resurgence*, University of Oklahoma Press, Norman y Londres, 1987, pp. 232-242; M. Graulich, *Moctezuma ou l'apogée…, op. cit.,* pp. 37-47.

85 Domingo Chimalpahin, *5ª relación*, 137r, en *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, *op. cit.,* p. 152; *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan, op. cit.,* vol. 1, pp. 358-359; *Anales de Cuauhtitlan*, p. 27.

sencia en Tula y Chichén Itzá de grandes plataformas de exposición de cráneos *(tzompantli)* y relieves con jaguares y águilas que devoran corazones son un argumento a favor; a esto se suman diferentes detalles, como que los prisioneros destinados al sacrifi cio eran ataviados como Mimixcoa, es decir, toltecas, y que la gran victoria prototípica que manifestó el poder de Huitzilopochtli, la masacre de los 400 Huitznahuas

—calcada, como sabemos, del triunfo de Quetzalcóatl en Mixcoatépec—, tuvo lugar en Coatépec, cerca de Tula-Tollan, como si de ahí provinieran los sacrifi cios masivos.

Otros indicios provenientes de Guatemala atañen nuevamente a Tollan, que los mayas quichés llaman Tulan y pretenden que es su origen. En su *Popol Vuh* cuentan que en Tulan su dios tutelar Tohil concedió el fuego a las tribus —que al principio de la era temblaban de frío en las tinieblas— sólo a condición de que le prometieran ofrecer a cambio sus corazones y su sangre. Tohil eligió al pueblo de los quichés para cargar con la tarea de hacer la guerra a los otros para inmolarlos.

Esto señala un vínculo directo entre los quichés, el sacrifi cio humano y los toltecas, pero habría que confesar que este mito también se acerca mucho a los mitos de peregrinación azteca.

Los quichés tienen la misma misión que los mexicas: la obligación de sacrifi car a cambio del fuego aparece inscrita en el códice mexicano *Boturini.* Si bien esto podría ser una contri-bución tolteca —los quichés se reclaman herederos de Tula-Tollan —, la infl uencia mexica es patente y está corroborada por otros elementos que comprueban la existencia de vínculos estrechos entre los mexicas y los quichés. También puede ser, claro está, que quichés y mexicas hayan bebido de la misma fuente tolteca.86

Un último caso, que remite también a Tollan, es el de los chichimecas de las Siete Cuevas del monte Colhuacan. La *Historia tolteca-chichimeca* trata de las poblaciones primitivas que abandonaron sus cavernas oscuras para habitar el valle de Puebla y cuenta cómo, en la época del fi n de Tollan, algunos toltecas se establecieron en la gran ciudad de Cholula, 86 Sobre las relaciones con el *Popol Vuh*, *vid.* M. Graulich, *Moctezuma ou l'apogée…, op. cit.,* p. 207 (una "casa de cuchillos": pp. 364-368, e *infra,* p. 292, sobre los ayudantes de los sacrifi cadores *chalmeca*, llamados *chalamica* entre los quichés).

116 LOS
MITOS

donde los olmecas xicalancas los acogieron pero terminaron tratándolos muy mal; en consecuencia, se dirigieron a las Siete Cuevas para pedir ayuda a los guerreros chichimecas contra los olmecas, invitándolos a una suerte de guerra sagrada para alimentar al Sol. Se trataba, explicaron, de cumplir su deber con el creador, "necesita lo que te dio, lo que te hizo merecer, la tiza, la pluma [con la que se cubrían los guerreros destinados al sacrifi cio], el dardo, el [escudo] *teueuelli* […]

para que ayudes a tu creador, a tu hacedor". Los chichimecas cantan: "a la guerra, a la guerra soy enviado ¡ay! Soy guerrero, tomo prisioneros", para sacrifi carlos, entiéndase.87 Hay que señalar aquí que la mayoría de las fuentes coinciden en que, dado que llevaban un modo de vida tradicional de cazadores, los chichimecas no realizaban sacrifi cios humanos, y aquí vemos que son los toltecas los que los conducen a la guerra santa.

Los toltecas fueron entonces quienes les enseñaron los sacrifi -

cios, a menos, por supuesto, que los narradores proyectaran en el pasado aspectos del tiempo de los aztecas. Los *tzompan tli* de Tula y de Chichén Itzá, en cambio, son muy reales.

Entonces, la primera explosión de sacrifi cios humanos masivos justifi cados por la necesidad de ayudar, alimentar al creador (asociado en este caso al Sol) se remontaría a un momento de la historia tolteca, y los mexicas quizá sólo habrían reavivado su fl ama con segundas intenciones imperialistas.

Quizá a esto aludan los textos que acusan a los mexicas de introducir el sacrifi cio humano: no se trata del sacrifi cio normal, de relativamente pocas víctimas, que todos practicaban desde milenios atrás en Mesoamérica, sino de inmolaciones a gran escala. Quizá también sea por eso que un autor no mexica como Alva Ixtlilxóchitl habla siempre de "ritos, leyes y ceremonias de los tultecas y mexicanos, que se usaban en estas ocasiones consti-

tuidas de Topiltzin [otro nombre para Quetzalcóatl]", especialmente cuando se ocupa de los sacrifi cios humanos.88

En conclusión, los mitos nos proponen motivaciones variadas para las ofrendas, sacrifi cios humanos (o no) que las 87 *Historia tolteca-chichimeca*, CIS-INAH / SEP, México, 1976, 19r, p. 168. [*Historia tolteca-chichimeca*, 2ª ed., FCE, México, 1989, fol. 19, §207-209, p. 38.]

88 Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.,* vol. 1, pp. 320, 350, 376; vol. 2, pp. 35, 137.

criaturas dedicaban a sus creadores. Inicialmente los dones y sacrifi cios eran, entre otras cosas, alimento, pero sobre todo un reconocimiento del estatus inferior y la deuda de quien debía la vida. Estas señales de humildad, sumisión y respeto también entablaban una interacción con los creadores, a los que "obligaban". El don más fuerte en este sentido, que expresa mejor lo que se debe a los creadores, era la sangre propia.

Ésta, como otras penitencias, tenía sin embargo un efecto propio: aumentar la parte ígnea en el cuerpo en detrimento de la carne, y por lo tanto aumentar la fuerza.

El sacrifi cio de vidas era la consecuencia, por su parte y en primer lugar, de una transgresión de los dioses, quienes, culpables, fueron arrojados a la Tierra y a la materia; sólo por la destrucción de su cuerpo material pudieron expiar su culpa y recobrar el paraíso perdido. Este sacrifi cio servía de modelo a las criaturas que crearon para servirles: los hombres, quienes, nacidos mortales, estaban condenados a una muerte heroica o sacrifi cial para sobrevivir después de la muerte, o a convertirse en alimento en caso de haber descuidado las ofrendas para los dioses.

Aunque hablé de expiación, también podía hacerse sin remordimientos y sin la menor voluntad de expiar: así los 400

Huitznahuas y Coyolxauhqui, que aseguraban una vida gloriosa de guerrero únicamente con el género de muerte que recibían.

El sacrifi cio era un alimento indispensable que revitalizaba al Sol (y a la Tierra): incienso, sangre, animales y hombres…

pero con el tiempo fue el sacrifi cio humano el que se volvió el alimento por excelencia que revitalizaba toda la "máquina mundial" y que sería exigido en grandes cantidades. Sin estos víveres, sobre todo de hombres, el astro no podría moverse y entonces no habría alternancia de la noche y del día ni estaciones, la Tierra ya no daría frutos y la vida aquí abajo sería imposible. Esta idea justifi caba la ejecución masiva de guerreros. Entre los quichés y en las peregrinaciones mexicas había otra fuente de calor y por lo tanto de vida que se benefi ciaba de estos sacrifi cios: el fuego. El tema de la alimentación indispensable se encuentra también en la *Histoyre du Méchique* a propósito del desgarramiento de Tlaltéotl, que exigía sangre y corazones humanos a cambio de los frutos que daba. Figura

118 LOS

MITOS

también como sacrifi cio de inauguración en el mito de Mixcoatépec, en que Quetzalcóatl mató a sus tíos no sólo para defenderse, sino para inaugurar y revitalizar a la montaña-sepultura de su padre Mixcóatl.

En los casos considerados hasta aquí la muerte sacrifi cial aseguraba una nueva vida; se cambiaba una vida material aquí abajo por una vida ligera y duradera en el más allá. El desgarramiento de Tlaltéotl y otros mitos del tipo *dema* (Teotihuacan, Tlaltéotl, Cintéotl, Ometochtli), en cambio, muestran que también aquí abajo la vida podía nacer de la muerte, a la manera de las semi-

llas enterradas. El sacrifi cio en Teotihuacan —con sus aspectos *dema* y distribución de los astros principales— muestra cuán fl uctuante era la frontera entre lo material y, digamos, lo etéreo: Nanáhuatl se convirtió en fuego, el Sol, pero un sol que al ponerse se vuelve telúrico; la Luna era presentada desde el principio como menos ígnea y más cercana a la Tierra. Las regeneraciones se imponían.

En suma, la explicación del origen de los sacrifi cios se explica en diferentes niveles. Al principio eran dones de incienso, alimento y sangre para los creadores originales, testimonio y reconocimiento a secas y reconocimiento de la dependencia de parte de las criaturas, hijos de la pareja creadora. Las transgresiones de los dioses tuvieron como consecuencia la caída en la Tierra, en la pesadez material y la mortalidad, lo que sólo pudieron remediar sacrifi cándose y destruyendo lo que pesa-ba en ellos.

El caso de los animales es diferente al de los hombres. Co-mo criaturas de los dioses, se componen, en primer lugar, de una parte ligera y cálida, su alma (*tonalli* o fuego interior, el *ihíyotl* o aliento y, sobre todo, el *teyolia,* que, tras la muerte del individuo, salía de la boca bajo la forma de la persona misma, como en los frescos de Campo Santo en Pisa), y en segundo lugar, de otra parte pesada que forma su cuerpo y encarcela los elementos de origen celeste. Las privaciones, penitencias y el mérito refuerzan estos elementos; la destrucción del cuerpo y la muerte asumida los fortalecen aún más y los liberan.

A esto se añade la noción de deuda como tributo que se paga. Si se ha recibido la vida, hay que devolverla, pues "debemos tributo a la muerte, sus vasallos somos cuantos vivimos en el mundo, y este tributo todos lo pagan a la muerte". Por lo

LOS
MITOS
119

demás, los aztecas, tan conscientes de su poca dignidad respecto a lo que los rebasaba, parecían haber considerado que todo hombre era o se volvía necesariamente culpable. ¿Cómo explicar de otro modo que en una plegaria a Tezcatlipoca en caso de peste el sacerdote se califi ca de "bajo, injusto, malvado" y dice que este tributo de muerte es "merecido"?89

La incapacidad de los animales de pagar su deuda y expresar su agradecimiento a los creadores los hizo convertirse en alimento de dioses y hombres; los hombres, a su vez, se convirtieron en alimento de los dioses por sus propias transgresiones.

89 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro VI, cap. 1 (*CF*, libro 6, p. 4): *ca totequjuh in mjqujztli, ca techcenmâceuh* ["debemos tributo a la muerte, sus vasallos somos cuantos vivimos en el mundo, y este tributo todos le pagan a la muerte", Sepan Cuantos…, p. 288].

II. EL MITO EN ACCIÓN

¿CUÁNDO se sacrifi caban hombres? Las ocasiones eran numerosas y variadas. En las grandes ciudades la mayoría de los sacrifi cios se realizaba a intervalos regulares según los calendarios y el movimiento de los astros. También había fi estas que tenían lugar cada cuatro u ocho años, o cada "siglo" de 52

años. En el sentido más general, estas fi estas regulares conformaban grandes ciclos que aseguraban el buen funcionamiento del universo, por medio de la manipulación de las divinidades y de lo que representaban.

Otras ocasiones de sacrifi cio se daban con cierta frecuencia pero a intervalos menos regulares, como la subida al trono, las fundaciones y la inauguración de edifi cios y monumentos.

En la medida de lo posible, se los hacía coincidir con las fi estas regulares apropiadas: una subida al trono, por ejemplo, con la fi esta mensual que reactualizaba cierta victoria del Sol sobre las tinieblas, dado que un reinado era comparado con un día del ca-

lendario. Por último, se hacían algunos sacrifi cios para aliviar peligros inesperados: sequías, hambruna, eclipse, guerra riesgosa… o castigar a personas que amenazaban el orden establecido.

1. LAS FIESTAS REGULA RES

El año solar

Los mexicas se convirtieron, sobre todo a partir de Moctezuma I, en la potencia más temible del centro de México y, en consecuencia, la que tenía que ser derribada. Los mexicas se sentían amenazados por todos sus frentes, y no solamente por los hombres, sino también, y quizá en mayor medida, por los dioses y la máquina cósmica que intentaban controlar a todo precio, colmando a las divinidades de dones y sacrifi cios. Sentían que su mundo estaba en constante peligro. Si al Sol se le ocurría ya no levantarse, las tinieblas reinarían de nuevo; 120

los espectros *tzitzimime* que mantenían en su lugar la bóveda celeste abandonarían su puesto y bajarían a devorar a los hombres; el cielo-océano caería sobre la tierra, la inundaría y advendría una estación húmeda interminable con la que des-aparecería la humanidad. Si, por el contrario, el Sol se detuviera en pleno día quemaría la Tierra e instauraría un día y una estación seca perpetuas. Había entonces que ganarse al astro a cualquier precio para que continuara su recorrido y asegurara la alternancia del día y la noche, de la estación seca y la de lluvias. Asimismo, había que velar por que la Tierra diera sus frutos, la lluvia permitiera al maíz germinar y crecer y la estación seca llegara a tiempo para que la cosecha madu-rara. Si los *tlaloque* no recibían su parte, se irían o descarga-rían a destiempo torrentes de agua. El cielo nocturno debía ser sostenido, y el pueblo encargado de esa misión tenía que evitar la inmovilidad que conducía a la impureza y a la ruptura del árbol; tenían que continuar en movimiento y conquistar sin descanso.

Para superar la angustia por la inestabilidad del mundo, tenían los rituales en las fi estas y, desde Moctezuma I, la guerra.

Durante las grandes ceremonias religiosas se hacía todo lo posible para mantener en marcha la "máquina mundial".

Se reactualizaban la creación de la Tierra y el nacimiento del Maíz-Venus, se recreaba la victoria del Sol sobre las tinieblas, se le hacía emerger y traer la estación seca, se levantaban árboles que apuntalaban el fi rmamento. Al mismo tiempo, se alimentaba a los dioses, y en particular al Sol y a la Tierra; se aseguraba con ofrendas la benevolencia de las divinidades de la lluvia; se expiaba la falta original mediante la muerte de una víctima sustituta para ganar una vida agradable en el más allá.

Las fi estas mejor documentadas y en general las más importantes eran las de los 18 "meses" o veintenas del año solar.

Cada una daba lugar a importantes ceremonias religiosas, casi siempre acompañadas de sacrifi cios humanos, al menos en las grandes ciudades. Ayunos, mortifi caciones, danzas y ritos diversos precedían a la fi esta propiamente dicha, que normalmente tenía lugar en los días cercanos al 20.

El cuadro II.1 muestra las 18 veintenas del año solar con sus fechas según nuestro calendario en 1519 y su posición original o ideal. Hay que saber en efecto que, por razones diversas,

los antiguos mesoamericanos no intercalaban días bisiestos cada cuatro años, por ejemplo, ya que tenían tres calendarios diferentes que coincidían a intervalos regulares. Su año solar de 365 días y el año adivinatorio de 260 días comenzaban por el mismo día, acompañados de la misma cifra cada 52 años (52 × 365 = 73 × 260) —un "siglo" indio—, y coincidían cada 104

años, es decir, cada dos "siglos", con la cuenta del ciclo venusiano estimado en 584 días (104 × 365 = 37 960; 65 × 584 =

37 960). Por ello el menor cambio para ajustar el año de 365

días a la duración real del año trópico (365.2421 días) habría comprometido la bella correspondencia de sus tres ciclos de cómputo del tiempo. Los mesoamericanos dejaban que su calendario se desajustara, pese a que sus rituales estuvieran estrechamente ligados al año agrícola. La última vez que las fi estas y estaciones coincidieron perfectamente fue en los años 680-684 de nuestra era. En 1519 el desfase era ya de 209 días, de manera que las cosechas se celebraban cerca de la siembra, y viceversa (véase el cuadro II.1). El pueblo seguramente perdía la cuenta, pero los sacerdotes llevaban un cómputo preciso del desfase y sabían perfectamente en qué fecha vivían. Dicho desfase, además de preservar los mecanismos de cómputo del tiempo, hacía que las fi estas precedieran los acontecimientos estacionales, y entonces el ciclo festivo formaba una suerte de año ritual que anticipaba el año real y, en este sentido, parecía la causa de los principales acontecimientos. Los sacerdotes debían también sacar una ventaja segura de ese cuasimonopo-lio que, junto con los nobles, tenían del conocimiento sobre el sentido profundo del ciclo de las fi estas.

Las ceremonias de 18 fi estas del año de 365 días formaban un conjunto perfectamente estructurado que reproducía la historia de un gran ciclo, una era, asociada a un día, con la estación de lluvias que corresponde a la noche y la estación seca al día. El día, a su vez, comprendía dos partes; la mañana, con la ascensión victoriosa del Sol verdadero, y la tarde, con el descenso del Sol especular, el Sol lunar de unión de contrarios.

La noche también era la época de migración del pueblo hacia su tierra prometida, así como el amanecer era la llegada al destino y la fundación de la ciudad. La mañana era la ascensión hacia el cenit del pueblo conquistador, pobre pero valeroso, como Nanáhuatl-Sol y sus victorias sobre los autóctonos

CUADRO II.1. *Año 2 Caña**

Año 2 Caña

ítitl

Izcalli

Atlcahualo

Tlacaxipehualiztli

Tozoztontli

Huey tozoztli

Tóxcatl

Etzalcualiztli

Tecuilhuitontli

Huey tecuílhuitl

Tlaxochimaco

Xócotl huetzi

Ochpaniztli

Teotleco

Tepéilhuitl

Quecholli

Panquetzaliztli

Tepeílhuitl

T

Nemontemi

Océlotl (jaguar)

7

1

8

2

9

3 10 4 11 5 12 6 13 7

1
8
2
9
3
Cuauhtli (águila)
8
2
9
3
10
4 11 5 12 6 13 7
1
8
2
9
3
10
4
Cozcacuauhtli
9
3 10 4
11
5 12 6 13 7
1
8
2
9
3

10
4
11
5
(buitre)
Ollin (movimiento)
10 4 11 5
12
6 13 7
1
8
2
9
3 10 4
11
5
12
6
Técpatl (pedernal)
11 5 12 6
13
7
1
8
2
9
3 10 4 11 5
12
6

13
7
Quiáhuitl (lluvia)
12 6 13 7
1
8
2
9
3 10 4 11 5 12 6
13
7
1
Xóchitl (fl or)
13 7
1
8
2
9
3 10 4 11 5 12 6 13 7
1
8
2
Cipactli (cocodrilo)
1
8
2
9
3
10 4 11 5 12 6 13 7

1
8
2
9
3
Ehécatl (viento)
2
9
3 10
4
11 5 12 6 13 7
1
8
2
9
3
10
4
Calli (casa)
3 10 4 11
5
12 6 13 7
1
8
2
9
3 10
4
11

5
Cuetzpallin (lagarto)
4 11 5 12
6
13 7
1
8
2
9
3 10 4 11
5
12
6
Cóatl (serpiente)
5 12 6 13
7
1
8
2
9
3 10 4 11 5 12
6
13
7
Miquiztli (muerte)
6 13 7
1
8
2

9
3 10 4 11 5 12 6 13
7
1
8
Mázatl (venado)
7
1
8
2
9
3 10 4 11 5 12 6 13 7
1
8
2
9
Tochtli (conejo)
8
2
9
3
10
4 11 5 12 6 13 7
1
8
2
9
3
10

Atl (agua)
9
3 10 4
11
5 12 6 13 7
1
8
2
9
3
10
4
11
Itzcuintli (perro)
10 4 11 5
12
6 13 7
1
8
2
9
3 10 4
11
5
12
Ozomatli (mono)
11 5 12 6
13
7

1
8
2
9
3 10 4 11 5
12
6
13
Malinalli (hierba)
12 6 13 7
1
8
2
9
3 10 4 11 5 12 6
13
7
1
Ácatl (caña)
13 7
1
8
2
9
3 10 4 11 5 12 6 13 7
1
8
2

* Basado en Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*, UNAM, México, 1967.

sedentarios y refi nados. Seguía entonces la unión de contrarios en la tarde: vencedores y vencidos se confundían, los guerreros valerosos terminaban por civilizarse, por volverse igualmente refi nados, no belicosos y afeminados por la convi-vencia con los autóctonos. El lujo, la riqueza, el paraíso reco-

brado eran también su declive. Se reactualizaba todo esto y los grandes mitos que hemos examinado en los ritos de 18 meses, de los que presenté aquí lo esencial para que podamos percibir en qué contexto se desarrollaban los grandes sacrifi cios solemnes.

La Fiesta del Barrido (ochpaniztli)

3/4-22/4 en 682; 1/9-20/9 en 1519

Originalmente el año comenzaba en *ochpaniztli*, nombre que signifi ca "barrido" porque, como a menudo pasa con los calendarios, el primer mes se acostumbraba limpiar todo, se barría, renovaba y pintaba de nuevo. La estación seca llegaba a su fi n, el Sol y las estrellas se ocultaban, y así penetraban la Tierra y la fecundaban. Ésta daba nacimiento al maíz, que se asociaba con el planeta Venus como estrella de la mañana. La vegetación resurgía, la noche-estación de lluvias comenzaba.

La del Barrido era entonces una fi esta de renovación, de comienzo y de siembras. Estaba consagrada esencialmente a tres diosas, imprescindibles en estas circunstancias: la Tierra, bajo el aspecto de Toci, "Nuestra Abuela"; el maíz, representado por Chicomecóatl, "7 Serpiente", que presidía la germinación del cereal, y por último el Agua, aquí como Atlatonan, "Nuestra Madre en el Agua", a quien encarnaban al menos tres mujeres esclavas compradas expresamente por las parteras y curanderas.

Los cinco primeros días no sucedía nada, todo estaba "si-lencioso y desierto". Luego, durante ocho días, se bailaba sin hacer ruido, sólo moviendo las manos. Del día decimocuarto al decimoséptimo las curanderas o las comadronas y algunas prostitutas se entregaban a combates simulados en guerras de almohadazos, con el fi n, según los informantes de Sahagún, de distraer a la esclava que personifi caba a Toci y ponerla alegre.

La tarde del decimoctavo día la personifi cadora de Toci iba al mercado con su cohorte de comadronas y se echaba harina de maíz frente a las encarnaciones de Chicomecóatl. Luego la llevaban a su templo diciéndole que debía regodearse porque pasaría la noche con el rey. A medianoche, en el silencio más absoluto, "como si la tierra hubiera muerto", un sa-

cerdote cargaba a Toci en la espalda como a una recién casada y otro le cortaba rápidamente la cabeza. Luego la desollaban.

Un sacerdote grande y fuerte vestía su piel y sus atavíos para encarnar ahora él a Toci, pero una Toci muerta y resucitada, regenerada, revitalizada.1 Un representante del dios Maíz, Cintéotl, a quien pronto volveremos a ver en escena, se llevaba un trozo de la piel del muslo (*meztli*, palabra que también designa a la Luna, con sus connotaciones de fecundidad femenina).

Enseguida, la nueva Toci descendía rápidamente los peldaños del templo, acompañada por los sacerdotes y huastecos, población que tenía la fama de tener una gran potencia sexual: el *Códice Borbónico* los ilustra con impresionantes príapos en esta fi esta. Éstos, armados con escobas ensangrentadas, se entregaban a un combate ritual, como había a menudo, contra no bles y guerreros que salían huyendo. Toci iba a pararse con los brazos y las piernas separados frente a la pirámide de Huitzilopochtli. Su hijo Cintéotl aparecía entonces e iba a colocar-se junto a ella con

el rostro escondido tras la máscara de piel del muslo de Toci. En 682, cuando las fi estas y los acontecimientos estacionales coincidían exactamente, este nacimiento de Cintéotl-Estrella de la Mañana sucedía exactamente el día de la aparición de Venus como estrella de la mañana, el 18 de abril, en su ascenso heliaco.

El sentido de estos ritos es transparente: al principio de la noche, asimilada a la estación de lluvias, la Tierra muere y renace, como lo había hecho al principio de la era presente, en el año 1 Conejo, 25 años antes de que naciera el Sol. Al ponerse, el Sol la penetra y la fecunda con su semilla, y ella da a luz al maíz. Se la decapitaba en memoria de Tlaltéotl, divinidad Tierra que, recordémoslo, fue desgarrada en dos el día 1 Conejo para que de ella nacieran las plantas útiles. Era también, al mismo tiempo, la reactualización de otro mito equivalente: la falta de Xochiquétzal en el paraíso original, seguida de su exilio en la Tierra, en las tinieblas, y el nacimiento de Cintéotl, a la vez el primer ser engendrado, el maíz, Venus y, según algunas variantes, el fuego culinario.

1 Durán precisa que la primera Toci tenía alrededor de 40 años. Para un estudio detallado de las fi estas, *vid.* M. Graulich, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Académie Royale de Belgique, Bruselas, 1987; *Ritos aztecas: las fi estas de las veintenas*, INI, México, 1999.

126

EL MITO EN ACCIÓN

La fecundación de Toci-Tierra podía interpretarse de diversas maneras: según Durán, se levantaban altos postes en cuya cúspide se encaramaban algunos sacerdotes; luego, los cautivos tenían que subirlos. Al llegar a la cima, los sacerdotes los repelían, éstos caían al vacío y se estrellaban contra el suelo como los frutos de un árbol. Su sangre se recogía en un cáliz y se llevaba con Toci, quien, tras mojar su dedo y chuparlo, simulaba un parto. Era el

nacimiento del dios del maíz. A veces también se mataban prisioneros a fl echazos, y de las penetraciones hechas corría la sangre que fecundaba la tierra…

Al amanecer del día 19 Toci se ataviaba como una mujer-águila, mujer heroica muerta en el parto, y así sacrifi caba a cuatro guerreros. Cintéotl, por su parte, se quitaba su máscara hecha con la piel del muslo de Toci, símbolo de la impureza, del pecado cegador que lo hizo nacer, así como la escar-cha, fatal para los brotes jóvenes de maíz; los guerreros, por su parte, se purifi caban en territorio enemigo.

Casi al mismo tiempo que Toci se inmolaban también personifi cadores de las diosas Chicomecóatl ("7 Serpiente") y Atlatonan, una diosa del agua. Después de ser perfumada y venerada se degollaba a una niña de 12 o 13 años, que encarnaba a la diosa 7 Serpiente, en su templo sobre un montículo de semillas de todo tipo. Según el *Códice borbónico,* se inmolaba así a la diosa del agua para que su "agua preciosa", su sangre, irrigara, consagrara, fortaleciera y diera vida a los granos que debían servir a las próximas siembras. Los dioses de la lluvia de las cuatro esquinas del mundo, que llegaban al fi n, asistían a la inmolación. Luego algunas encarnaciones de Chicomecóatl distribuían los granos así consagrados entre la población.2

2 Era también fecundación, en la que Huitzilopochtli-Sol tenía un papel importante: según Durán, quien describe estos sacrifi cios, la víctima era primero paseada en unas andas ornadas con gran cantidad de maíz, chiles y semillas de todo tipo, y debía pasar exactamente ante la cella del Templo del Sol, "lo que era esencial en la ceremonia": el rito puede compararse con el de Toci cuando entraba con las piernas y los brazos separados al templo. Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra fi rme*, Porrúa, México, 1967, vol. 1, cap. 14, pp. 135-149; vol. 2, caps. 35 y 57, pp. 263-264, 463. Bernardino de

Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1956, libro II, cap. 13.

EL MITO EN ACCIÓN

127

Cada ocho años, cuando tenía lugar la aparición heliaca de Venus, al menos teóricamente, en el mismo momento del año, hacia el fi n del Barrido,3 los aztecas lo celebraban solemnemente con la fi esta llamada "Manducación de Tamales de Agua" *(atamalcualiztli),* según uno de sus ritos. Se recreaba así en el patio del Templo Mayor el ambiente del paraíso original de Tamoanchan, plantando ahí mismo árboles llenos de fl ores aromáticas; jóvenes disfrazados de pájaros y mariposas multicolores retozaban en los árboles y otros representaban dioses que fi ngían darles caza con cerbatanas. Se mataba y desollaba a Xochiquétzal, encarnada por una esclava. Otro vestía tanto su piel como sus atavíos, e iba a tejer cerca del árbol prohibido, donde Tezcatlipoca seducía a la diosa. Seguramente en este momento se entonaba el himno de *atamalcualiztli* o del nacimiento de Venus-Maíz.

Xochiquétzal se corresponde estrechamente con Toci-Tierra; además de ésta, se inmolaba también a las diosas del agua y de la germinación de maíz en el Barrido. En efecto, a la muerte de Xochiquétzal precedía la inmolación de dos vírgenes be-llísimas que encarnaban a las diosas del agua y del cre cimiento, ambas tomadas del linaje de un gran príncipe llama do Tezca-cóatl.4 Acompañadas por sacerdotes y dignatarios que bailaban, se dirigían hacia un gran recipiente de piedra llamado "vaso de águila" *(cuauhxicalli)* y se encaramaban, al igual que cuatro sacerdotes que se ponían a esparcir granos de maíz de los cuatro colores en las cuatro direcciones. La muchedumbre se reunía alrededor del *cuauhxicalli* e intentaba alcanzar algunos de esos granos "benditos" para sembrarlos en las milpas. Mientras tanto, los nobles y los padres bailaban hasta la tarde alrededor de un sacerdote que

mantenía en alto un cuchillo sacrifi cial exclusivo de ese día. Al llegar la noche se sacaba el corazón en sacrifi cio a dos jovencitas, con las piernas cruzadas para mostrar que morían vírgenes. Se arrojaban sus cuerpos a la Casa de Niebla, un sótano o nicho acondicionado para este efecto.

3 Como los mesoamericanos estimaban que el ciclo venusiano era de 584

días (583.92, en realidad), se necesitaban ocho años para que la fi esta volviera a encontrar la misma posición (584 × 5 = 365 × 8).

4 Un personaje con este nombre fi gura como portador de dios en los relatos de las migraciones, como en el *Códice Boturini*. En el *Códice Azcatitlan* lleva al dios Huitzilopochtli a la espalda.

128

EL MITO EN ACCIÓN

Llegan los Dioses (teotleco)

23/4-12/5 en 682; 21/9-10/10 en 1519

En el curso de la veintena siguiente, *teotleco*, los jóvenes brotes tendrían que comenzar a cubrir el terreno, y sus equivalentes astrales, las Pléyades, estarían a punto de salir. En el ritual, los dioses expulsados del paraíso llegaban con los hombres. El día 19, a medianoche, los sacerdotes colocaban en el templo un montón muy redondo de harina de maíz sobre una estera.

Uno de ellos iba regularmente a vigilarlo y, en cuanto descubría la huella de un hombre o un animal, proclamaba que los dioses habían llegado. Se tocaban diversos instrumentos de viento y en todas partes el pueblo ofrecía bolas de masa de maíz.

Tezcatlipoca, el "Joven" (Telpochtli), llegaba primero. Le llamaban Tlamatzíncatl, "El de Tlamatzinco" —también el nombre del dios del pulque—. El primer día del mes siguiente llegaban los últimos dioses: el de los comerciantes, Yacatecuhtli, que

venía de lejos, y el viejo dios del fuego, Xiuhtecuhtli, cuya edad le impedía moverse rápidamente. Los festejarían al final, durante la decimoctava veintena del año.

Junto con Xiuhtecuhtli, "Señor de Turquesa" y del año, celebraban también al planeta Venus bajo su aspecto de dios del fuego. Más adelante arrojaban al fuego a prisioneros de guerra atados de pies y manos, encarnaciones de los Mimixcoa, para regenerar a las Pléyades. Luego, rápidamente, antes de que murieran, los retiraban con largos ganchos, les sacaban el corazón y les cortaban la cabeza para exponerla en las plataformas *tzompantli* preparadas para este efecto. Así, convertidos en estrellas, fuegos del firmamento, contribuían a mantener lejos a las bestias feroces que habitaban el cielo nocturno y a sostener la bóveda celeste. La aparición de Venus coincidía con el brote del primer tallo de maíz; la aparición de las Pléyades correspondía con innumerables brotes en el campo.

Según el mito, antes de que el Sol los exterminara en su primer amanecer, los 400 Mimixcoa se embriagaban todo el tiempo. De ahí que la bebida hecha con el jugo fermentado del agave tuviera un papel importante en esta veintena. Durante el sacrificio por fuego un personaje disfrazado de ardilla bailaba con una especie de caja en la espalda. Uno de los dioses del pulque se llamaba Ardilla. El conejo, por su parte, re-

presentaba probablemente a la Luna, ya que se le consideraba el "animal en la luna", que podía verse en las manchas del astro, pero también simbolizaba el pulque. ¿No eran los dioses del pulque llamados colectivamente los Cuatrocientos Conejos? Tenían, además, un lugar muy merecido, dado que las dos veintenas siguientes transcurrían durante la estación de lluvias, en la que se recolectaba el pulque.

La Fiesta de las Montañas (tepéilhuitl)

13/5-1/6 en 682; 11/10-30/10 en 1519

Tepéilhuitl abre un paréntesis en la reactualización de los mitos que caracterizaban a las dos fi estas precedentes. Es la primera de las tres veintenas (la tercera, la sexta y la novena) consagradas a Tláloc a intervalos regulares durante la estación de lluvias. Cuando la planta de maíz había crecido se hacían montículos de tierra alrededor de los tallos para sostenerlos y protegerlos, a modo de pequeñas montañas. En el plano ritual, se confeccionaban efi gies de montañas; para ello, se cubría un *tzoalli*, masa de amaranto, con ramas "torcidas como serpientes" y estatuas del dios del viento. De igual modo se representaba a los difuntos enterrados que tendrían que convertirse en *tlaloque* menores por haber muerto ahogados, víctimas del rayo o de enfermedades de supuesto origen acuático enviadas por estas divinidades de la tierra y de la lluvia. El día decimo-noveno se bañaban ritualmente estas fi gurillas en las "casas de niebla" *(ayauhcalli),* lugares dedicados al dios de la lluvia; a medianoche, se les "daba vida" pintándoles un rostro y cubrién-dolas con adornos de papel característicos de Tláloc. Al día siguiente se les llevaban ofrendas de alimento e incienso. Los ricos bebían pulque en su honor y cantaban.

Antes de que el Sol saliera, al vigésimo día, se inmolaban cinco esclavos que personifi caban las montañas divinizadas: cuatro mujeres, entre ellas una encarnación de Mayahuel —la diosa del agave—, y un hombre que representaba a Milná-huatl, *ixiptla* o imagen, encarnación de la serpiente. Las víctimas, llevadas en andas por una procesión de mujeres, debían enseguida subir a la cima del templo de Tláloc, el Tlalocan, donde les sacaban el corazón. Sus cuerpos eran llevados cui-

dadosamente al pie de la pirámide para decapitarlos; de ahí los transportaban a los templos o casas de barrio para que probablemente se los comieran los padres y aliados de quienes habían provisto las víctimas. Luego se desmembraban las fi gurillas de *tzoalli,* o se dejaban secar en los techos para comerlos poco a poco más tarde.

Se trataba entonces de la fi esta de los *tlaloque* y de las diosas dueñas de las montañas, de las que provenían las aguas celestes y terrestres que dominaban sobre esta mitad del año, aunque también se ejecutaba a las encarnaciones de numerosos dioses del pulque estrechamente ligados a Tláloc por su común asociación con la Luna.

Espátula Rosa (quecholli)

2/6-21/6 en 682; 31/10-19/11 en 1519

Esta veintena hacía un todo con la siguiente, *panquetzaliztli*.

Ya notamos que, en efecto, no había nunca una verdadera continuidad de una fi esta a otra, incluso en los paréntesis como *tepéilhuitl*. Su nombre hace alusión a los guerreros cósmicos, a los muertos heroicos, a los Mimixcoa, a Venus y al Sol; se asociaba a todos con el *quecholli*, pájaro de rico plumaje. Era una fi esta de la guerra y de la preparación del triunfo del Sol en el inframundo, a medianoche, es decir, en medio de la estación de lluvias. A medianoche Nanáhuatl se arrojó, en efecto, a la hoguera, y también a medianoche, en el corazón de las peregrinaciones aztecas, Huitzilopochtli venció a sus enemigos.

Los cinco primeros días no pasaba nada, "todo estaba en calma", como al principio del *ochpaniztli*. Luego, durante tres días, se fabricaban fl echas en el patio del templo de Huitzilopochtli. El octavo día los adultos y los jóvenes se sacaban sangre de las orejas y se la untaban en las sienes, "en memoria de los ciervos", y se abstenían de relaciones sexuales para que la caza fuera bue-

na. Al día siguiente se ejercitaban en el manejo del arco. Y el décimo día se conmemoraba a los muertos en el campo de batalla.

En la segunda parte se reactualizaban las peregrinaciones de los toltecas hacia su tierra prometida, guiados por Mixcóatl,

y en ellas la caza y la ofrenda de la presa al dios del fuego tenían un papel importante. Disfrazados como Mimixcoa, los hombres iban a hacer una gigantesca cacería en la "Montaña de la Hierba Seca", el Zacatépec, al sur-sureste de México. La presa era ejecutada como si se tratara de un prisionero de guerra y el rey ofrecía ricas mantas a los que habían capturado un venado o un coyote. Se encendía un fuego nuevo para cocer y comer la presa.

El día mismo en que tenía lugar la cacería en Zacatépec se procedía a la presentación pública de los esclavos que serían ejecutados al fi nal de la veintena. Los fabricantes de pulque proveían varias víctimas para encarnar a Tlamatzíncatl, dos o tres esclavos para personifi car a Izquitécatl, al menos uno para Totoltécatl, y mujeres llamadas Coatlicue o Chimalman que representaban a las esposas de estos dioses. Por otra parte, los funcionarios proveían a las principales víctimas, dos esclavos que representaban a Mixcóatl y a su mujer, Euatlicue o Coatlicue. Se sabe que Tlamatzíncatl era un avatar de Tezcatlipoca, pero también era un dios del pulque, igual que Izquitécatl y Totoltécatl. Vemos que, pese al cambio de registro, se celebraba a los dioses del pulque, pero también recordaremos la estrecha relación de los dioses del pulque con los Mimixcoa. En la tarde del día 20 las víctimas realizaban un rito llamado "entrada en la arena". Pasaban la noche en vela mientras les arrancaban los cabellos de la coronilla.

Antes del amanecer se los llevaba al lugar de su suplicio.

Primero, se inmolaba a las Coatlicue en el templo llamado Coatlan, y Mixcóatl recibía la muerte en su templo. Previamente se había sacrifi cado por extracción del corazón a cuatro prisioneros, que se llevaban a la cúspide de la pirámide con los pies y los puños atados para mostrar que eran "como los venados". Se ejecutaba a los dioses del pulque en sus santuarios y se mencionan aún entre 30 y 40 víctimas más. En Tlaxcala tenían lugar ritos parecidos en los que el aspecto de reactualización de las migraciones también era manifi esto. Se mataba a la compañera de Mixcóatl golpeándole la cabeza sobre una roca llamada "biznaga", cactus que tenía un papel importante en las migraciones toltecas y que fi gura con una mujer Mimixcoa acostada encima en el *Códice Boturini*. Al fi nal de *quecholli* se sacrifi caban también numerosos prisioneros de

guerra, si no es que a todos, como en Ocopetlayuca, al sur del Popocatépetl.

Nos encontramos en la época de la dispersión tolteca. En estas condiciones es muy probable que la puesta en escena, en conjunto, de Mixcóatl y Coatlicue haya sido una reactualización de su encuentro. Según la *Leyenda* y Muñoz Camargo, mientras cazaba, Mixcóatl encontró en su camino a una mujer llamada Chimalman o Coatlicue y yació con ella. Poco después lo mataron sus propios hermanos, pero Chimalman trajo al mundo a su hijo póstumo, Quetzalcóatl.

Normalmente, el nacimiento celebrado sería entonces el de Quetzalcóatl, pero el primer día del mes siguiente no se cantaba su nacimiento, sino el de Huitzilopochtli; a fi nales de ese mes tampoco se reactualizaba la victoria de Quetzalcóatl sobre sus tíos, los Mimixcoa asesinos, en Mixcoatépec, sino la del dios solar mexica sobre Coyolxauhqui y los Huitznahuas.

En estas fi estas heredadas de un remoto pasado se ve —mejor que en cualquier otro lugar— cómo los mexicas remplazaron a Quetzalcóatl por su propio dios, atribuyéndole proezas apenas diferentes. El Quinto Sol remplazó al cuarto, pero los mayas de Yucatán, no alcanzados por la infl uencia mexica, seguían celebrando la llegada de Quetzalcóatl, llamado Kukul-kán en su lengua.

Levantamiento de Banderas (panquetzaliztli)

22/6-11/7 en 682; 20/11-9/12 en 1519

Ahora bien, el primer día de *panquetzaliztli* se entonaba el himno triunfal del dios tutelar mexica. Hombres y mujeres públicas comenzaban bailes que se extendían hasta el día de la fi esta y, nueve días antes de ésta, los comerciantes bañaban ritualmente a los esclavos que ofrecían en sacrifi cio y los exhibían luego al público engalanados con los atavíos de Huitzilopochtli. Sus vestidos eran de papel y sus miembros estaban rayados con líneas verticales de color azul; bandas horizontales amarillas y azules cubrían su rostro. Se les daba un ornamento nasal en forma de fl echa así como una insignia de plumas que llevaban sobre la cabeza o sobre la espalda, el *anecúyotl,* como el ornamento que Huitzilopochtli arrebató a los 400 Huitznahuas en

Coatépec, la Montaña de las Serpientes. El día 19 los esclavos realizaban una danza serpenteante con sus amos. Al día siguiente pernoctaban y "entraban en la arena", un rito que examinaremos más adelante. A medianoche les cortaban los cabellos de lo alto de la cabeza.

El primer día del mes siguiente, propiamente el día de la fi esta, antes del amanecer un sacerdote, representación de Quetzalcóatl, descendía el Coatépetl, templo del Colibrí Zurdo Huitzi-

lopochtli, con una estatua en el brazo del dios Painal, dios "sustituto" o "lugarteniente" del patrono de los aztecas.

Lo precedía un individuo que llevaba un bastón con forma de serpiente y dos portadores de cetros llamados *tlachieloni*, "por el cual se ve", pues llevaba un disco a través del cual se miraban. Una multitud numerosa lo acompañaba.

Comenzaba entonces una larga carrera ritual llamada la

"carrera de Huitzilopochtli". Primero el cortejo se dirigía al terreno de juego de pelota del dios y se sacrifi caban varias víctimas frente a Painal. Se "pintaba" el terreno arrastrando sobre el suelo los cuerpos de los sacrifi cados, luego se dejaba la isla para visitar Tlatelolco y otros lugares, especialmente Po-potlan, donde se ejecutaban más víctimas precipitadamente.

Continuaba por Chapultepec y, cerca de un arroyo llamado Izquitlan, se ejecutaba a un personifi cador de Izquitécatl, dios del pulque, presente en la fi esta anterior. Seguía bordean do el lago y luego se sesgaba hacia el norte para tomar la calzada de Iztapalapan y volver al Templo Mayor de México-Tenoch ti tlan.

Antes de adentrarse en el recinto del Templo Mayor, los portadores de *tlachieloni* pasaban rápidamente sus cetros a guerreros que en una carrera de relevos se precipitaban a toda velocidad hasta la cumbre del Coatépetl, y ya ahí aventaban los cetros a un ídolo de Huitzilopochtli hecho con semillas de amaranto. En recompensa por sus esfuerzos tenían el derecho de comer, con sus padres y vecinos, la parte de la efi gie del dios que habían "capturado".

Al mismo tiempo de la "carrera de Huitzilopochtli" en el patio del Templo Mayor se enfrentaban ritualmente en un dramático combate los esclavos bañados que personifi caban a Huitzilopochtli contra los prisioneros califi cados de Huitznahuas y los guerreros mexicas. Si los esclavos tomaban prisio-

nero a un guerrero le sacaban el corazón; si en cambio se capturaba a un esclavo, el comerciante debía comprarlo de nuevo, de lo contrario pasaría a pertenecer a su captor. En el momento en que el cortejo de Painal llegaba al lugar del combate se gritaba: "¡mexicanos […] cesad de pelear, que ya viene el señor Painal!",5 y los esclavos bañados dispersaban a los Huitznahuas, como lo había hecho en su momento Huitzilopochtli en Coatépec.

Se llevaba a todas las víctimas sacrifi ciales en procesión alrededor de la pirámide, se las acomodaba en fi la, los prisioneros de guerra primero. El sacerdote con la efi gie de Painal entraba al santuario de Huitzilopochtli, y enseguida otro sacerdote bajaba un gran número de papeles sacrifi ciales blancos hasta el pie de la pirámide; ahí los tendía hacia los cuatro vientos y los colocaba en un vasto recipiente llamado "vaso de águila" *(cuauhxicalli).* Luego otro sacerdote bajaba la pirámide con una "serpiente de fuego" o "de turquesa" *(xiuhcóatl)* hecha de papel de manera que formara una serpiente sacando fuego.

La "serpiente de fuego" era el arma con la que Huitzilopochtli había matado a sus adversarios. El sacerdote se acercaba al *cuauhxicalli* y prendía fuego al *xiuhcóatl*; luego lo lanzaba sobre los papeles sacrifi ciales que representaban a las víctimas, golpeándolas simbólicamente.

Un sacerdote bajaba a Painal nuevamente, de modo que pasara frente a los papeles quemados, bordeara la fi la de víctimas y volviera a subir al templo "como guiándolos". Todas las víctimas subían entonces una tras otra a la terraza en la cumbre de la pirámide. Se sacrifi caba a los guerreros, cuyos corazones, extraídos, se levantaban al Sol; los cuerpos, antes de ser arrojados a las faldas de la pirámide, servían de "camas" a las víctimas bañadas que se ejecutaban a continuación.

Al día siguiente los ancianos, las personas casadas y los jefes de los jóvenes bebían pulque azul. Los padres y aliados de los comerciantes y los captores de guerreros se comían entonces a las víctimas humanas, que a veces se contaban por miles.

El día 19 se había confeccionado, con amaranto, un ídolo en tamaño natural de Huitzilopochtli. El cuerpo se repartía 5 [Bernardino de Sahagún, *op. cit.,* libro II, cap. 34, pp. 141-142.]

EL MITO EN ACCIÓN

135

sabiamente entre los diversos representantes de las poblaciones de Tenochtitlan y de Tlatelolco para consumirse.

Estos ritos son transparentes, a grandes líneas. Se reactualiza a la vez el errar de los mexicas que los condujo a Coatépec, cerca de Tula, donde su dios triunfó, y la llegada a México-Tenochtitlan, donde construyeron un nuevo Coatépec: el templo de Huitzilopochtli, corazón de la ciudad.

La versión del mito de Coatépec de los informantes de Sahagún parece inspirarse tanto en el rito como en el mito: cuando describe las etapas recorridas por Coyolxauhqui y los 400

Huitznahuas, los lugares mencionados son aquellos en que las víctimas se formaban para alcanzar la piedra de sacrifi cios.

No obstante, hay elementos de más y de menos, como la asombrosa ausencia de Coyolxauhqui, pues en el fondo se trata sólo de ritos antiguos apenas disfrazados, como el rito antiguo en que Quetzalcóatl vencía a los 400 Mimixcoa en Mixcoatépec sin que hubiera mujer alguna. Aparecen, en cambio, los Mimixcoa, pues en el ritual la mayoría de las víctimas de guerra estaban vestidas y adornadas como los adversarios de Quetzalcóatl. Éste seguía presente a través del sacrifi cador de Huitzilopochtli, dios que, por cierto y contrariamente al mito, pero como convenía al ritual, también moría en manos de los esclavos bañados y el ídolo de masa *tzoalli*.

La victoria del Sol en Coatépec, en plena migración, es decir en plena noche, es una variante del mito de Mixcoatépec, y éste a su vez una variación del tema de la muerte, resurrección y triunfo de Quetzalcóatl Nanáhuatl en Teotihuacan. Sucedía entonces que en materia de religión, y por lo tanto en los rituales, a menudo se añadían elementos, pero se quitaban pocos.

No nos sorprende que en el *panquetzaliztli* los mexicas reactua-lizaran también el sacrifi cio teotihuacano de quemar a los representantes de Nanáhuatl y de la Luna.

Caída de las Aguas (atemoztli)

12/7-31/7 en 682; 10/12-29-12 en 1519

Atemoztli, cuyos ritos se parecían bastante a los de *tepéilhuitl*, era la segunda veintena de la estación de lluvias consagrada a Tláloc. Igual que en *tepéilhuitl*, se hacían con masa ídolos de

Montañas-Tláloc, en particular los gotosos, tullidos y paralíticos —cuyas enfermedades se asociaban con los dioses de la Tierra y de la lluvia— o los que casi se habían muerto ahogados, quienes elaboraban estos sustitutos de víctimas para "pagar su deuda" y que éstos sufrieran en vez de ellos la muerte que les correspondía. Así como las víctimas humanas, estos ídolos pasaban la noche anterior "en vela" y el día 2 los sacerdotes los ejecutaban abriéndoles el pecho con un *tzotzopaztli*, suerte de apretador de madera para ajustar la trama de un telar.6 Se extraía lo que sustituyera al corazón y se colocaba en un recipiente verde. Se quemaban sus ornamentos. Los sacrifi cantes ofrecían enseguida un banquete en el que al fi nal los viejos se embriagaban con pulque. Se ponían algunas varillas con papeles sacrifi ciales en ciertos lugares de la laguna, quizá para expresar que ahí se habían ahogado las víctimas.

También se sacrifi caban esclavos, en especial a la "imagen"

de una diosa del agua, en la cima de las montañas, mientras en la laguna se ahogaba a un muchacho y una muchacha acompañados de ofrendas. Tanto las montañas como las lagunas eran espacios habitados por los *tlaloque*. Sigue tratándose de ritos en los que se iba a los campos para prender el incienso en honor de estas divinidades. Estos ritos eran comunes durante la estación de lluvia, cuando había que lograr que los *tlaloque* protegieran la cosecha de los tejones, ardillas y ratas. Por último se conmemoraba el diluvio que había puesto fi n al Sol de Agua.

Estiramiento (o "Nuestro Vientre" o "Arrugado": tititl *) 1/8-20/8 en 682; 30/12-18/1 en 1519*

Durante la veintena siguiente nuevamente se ponían en escena diversas divinidades de *quecholli,* pero esta vez bajo el aspecto de viejos dioses. Igual que en *quecholli*, había una cacería ritual, una "pequeña guerra" para alimentar a la tierra y al fuego en espera de la verdadera guerra que daría sustento 6 Según los nahuas actuales de Pajapan, sólo el *tzotzopaztli* puede herir o vulnerar a los chilbos, habitantes amorfos del Tlalocan. G. García de León,

"El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz", *ECN,* 8, 1969, pp. 296-297.

EL MITO EN ACCIÓN

137

al sol y a la tierra; se inmolaba a un personifi cador del dios de la caza y de la guerra, Mixcóatl. Ahora bien, si en *quecholli* se celebraba a los guerreros muertos, los Mimixcoa, en *tititl* se festejaba sobre todo a las mujeres heroicas, así como a su prototipo, Ilamatecuhtli o la "Señora Anciana".

Antes del sacrifi cio la víctima que encarnaba a la diosa bailaba y lloraba su suerte. Llevaba, como guerrera, una rodela adornada con plumas de águila y, a guisa de arma ofensiva, un apretador de telar. Cuando el Sol empezaba a descender, se la condu-

cía al templo de Huitzilopochtli, seguida por sacerdotes representantes de todos los dioses, uno de ellos vestido con los mismos atavíos de la víctima. En lo alto de la pirámide se inmolaba a Ilamatecuhtli: se le sacaba el corazón y se le decapitaba. El sacerdote que representaba a la diosa se ponía entonces una máscara tipo Jano, con los ojos desorbitados y la boca inmensa, coronada de una fi la de pequeños estandartes. Tomaba la cabeza de la víctima por los cabellos y comenza ba a bailar, y pronto lo imitaban los demás sacerdotes. Bailaba en reversa, echando sus pies hacia atrás y apoyándose en una fi sga.

Otro rito notable ayudaba a acelerar la llegada del periodo seco, que evitaba la putrefacción de la cosecha. Los sacerdotes hacían una carrera hacia una fl or que había que apropiarse para echarla enseguida en una hoguera donde ardía un símbolo de la antigua diosa, un "granero" hecho con un ramo de pino envuelto en papel. Dicho de otro modo, personas por voluntad estériles, así fuera sólo temporalmente, quemaban un símbolo de la feminidad fecunda, marchitándola en honor de una anciana forzosamente estéril. Una carrera de fl ores, ritos y efectos diametralmente opuestos tenía lugar en *huey tecuílhuitl*, exactamente medio año más tarde, cuando se requería apresurar la llegada de la estación de lluvias.

En el plano astral la Señora Anciana correspondía a la vieja Luna decreciente que causaba esterilidad, pero también representaba a la vieja Tierra con arrugas, harta de producir. Se acercaba el fi n de la estación de lluvias y la ejecución de la vieja diosa debía apresurar la llegada de la estación seca, evi-tando así que las aguas excesivas ocasionaran la putrefacción del mundo. En una versión del mito de Coatépec la ejecución de Coyolxauhqui traía la sequía y el refl ujo de las aguas en el

seno de la tierra. ¿El sacrifi cio de la Señora Anciana sería entonces un equivalente al de Coyolxauhqui, cuya ausencia hemos notado ya en *panquetzaliztli*? Su aspecto guerrero y su sacrifi cio por extracción del corazón en Coatépec, la Pirámide del Sol, alegan a favor de esto.

Crecimiento, Vivifi cación (izcalli)

21/8-9/9 en 682; 19/1-7/2 en 1519

Esta mitad nocturna del año comenzaba y terminaba con una fi esta a la tierra, mientras que el segundo y penúltimo mes es-ta ban consagrados al fuego. Por el contrario, el medio año correspondiente —teóricamente— a la estación seca comenzaba y terminaba con una fi esta al Sol y al fuego solar, mientras que su segundo y su penúltimo mes se dedicaban a la Tierra.

Izcalli se consagraba, por lo tanto, al dios del fuego. El segundo día era la fi esta llamada "Manducación de los Tamales

[tamalli] de Amaranto". Se fabricaba una efi gie del dios Xiuhtecuhtli, "Señor de Turquesa", cubriendo un ramo de madera con sus atributos y con una máscara de jade y de turquesas. La efi -

gie, confeccionada de igual modo que el "granero" de Ilamatecuhtli en *títitl*, se colocaba en una hoguera en la que se encendía a medianoche un fuego nuevo. Al día siguiente se le ofrecían al dios codornices decapitadas y copal; los muchachos iban a entregarles a los viejos sacerdotes del dios viejo animales pequeños: serpientes, lagartijas, peces y pájaros que habían atra-pado, y recibían a cambio tamales de amaranto. A continuación se arrojaban los animales a la hoguera. La gente se daba tamales entre sí y también al dios del fuego para comerlos con cangrejos y langostas muy calientes; luego se bebía pulque.

El día 20 se hacía otra efi gie adornada con los atributos del dios del fuego, llamado esta vez Milíntoc, "Ondulante", quizá porque se hallaba revitalizado y rejuvenecido. Los jóvenes ofren-

daban de nuevo animales pequeños, pero en la tarde se daba paso a los sacrifi cios humanos. Primero se mataba a los prisioneros de guerra, que servían de "cama" para las siguientes víctimas: esclavos bañados que representaban a los dioses del fuego. Los esclavos encarnaban a los Xiuhtecuhtli verde, amarillo, blanco y rojo de los cuatro vientos, así como a

dos diosas desconocidas fuera de este rito. Al parecer se les sacaba el corazón. Más adelante el rey y sus señores, vestidos y pintados de azul, danzaban solemnemente sosteniendo apre-tadoras de telar. Estos instrumentos de madera comprueban el vínculo estrecho que había entre el viejo dios del fuego y la Señora Anciana festejada a lo largo de la veintena anterior.

Esta fi esta cerraba la primera mitad de este ciclo, pero también celebraba el crecimiento *(izcalli):* en ella se estiraba a los niños para que crecieran, y cada cuatro años, en un rito llamado "de rejuvenecimiento", bailaban, les perforaban las orejas —probablemente para reavivar el fuego de su sangre—

y los purifi caban pasándolos sobre las llamas, tras lo cual todos, incluso los niños de pecho, se tenían que embriagar.

Izcalli era también una conmemoración del Sol de Lluvia y del Diluvio de Fuego que regeneró al mundo. Esta fi esta era mucho mayor cada cuatro años.

En Cholula tenía lugar la gran fi esta de Quetzalcóatl, dios tutelar de esta ciudad y patrono de los comerciantes. Un esclavo encarnaba al dios durante 40 días, pero se le sacrifi caba a la medianoche de la fecha prevista sacándole el corazón, que —caso excepcional— se ofrendaba primero a la Luna y luego a la estatua del dios.

Detención de las Aguas (atlacahualo) *o el Árbol se Alza* (cuahuitlehua) *10/9-29/9 en 682; 13/2-4/3 en 1519*

La veintena llamada Detención de las Aguas, teóricamente en el equinoccio de otoño, marcaba el fi n del verano y de la noche: era la aurora. Por tercera vez se celebraba a los *tlaloque* y se

"pagaba la deuda" contraída sacrifi cando niños pequeños y de pecho comprados a sus madres, al tiempo que se levantaban picas con papeles sacrifi ciales. Un cortejo los llevaba en unas andas cubiertas con preciosas plumas de quetzal a las "casas de niebla", edículos consagrados a Tláloc, donde pasaban la noche en vela. Al verlos, la gente lloraba y esperaba que los niños también lloraran, pues sus lágrimas prometían lluvias.

El día de la fi esta se los vestía ricamente con plumas verdes, collares y brazaletes de jade y el rostro manchado con caucho para representar a seis dioses y una diosa —las montañas—

que serían sacrifi cados sobre los montes correspondientes: Cuauhtépetl, Yoaltécatl, Poyauhtlan y Cócotl. En Pantitlan se inmolaba a los representantes de Epcóatl en un remolino de la laguna, es decir, una gruta que conducía al mundo acuático subterráneo del paraíso de Tláloc. Por otro lado, sobre un islote rocoso de la laguna, el Tepetzinco, se sacrifi caba a una muchacha vestida de azul y llamada Quetzálxoch.

Otros datos nos dicen que los reyes de la Triple Alianza y del valle de Puebla llevaban en ciertas andas completamente cerradas a un muchacho hasta la cima del monte Tlalocan, donde los *tlaloque* tenían su santuario. Ya ahí se le degollaba sobre las andas y se bañaban las estatuas de los dioses con su sangre; luego los reyes iban uno tras otro a adornar la estatua con ricos atavíos y a ofrendarle plumas de quetzal, jade y comida.

Mientras tanto, en la ciudad los sacerdotes habían llevado a una muchacha vestida de azul —encarnación de Chalchiuhtlicue, "Falda de Piedra Verde, de Jade", diosa de las aguas, fuen-

tes, lagunas y ríos— hasta un jardín artifi cial con cinco árboles frondosos levantados para este efecto (de ahí uno de los nombres de esta fi esta) y dispuestos escalonadamente frente a la pirámide. Mientras los señores y los sacerdotes que habían ido al Tlalocan se embarcaban rápidamente para atravesar la laguna, se transportaba a la muchacha y el árbol principal del jardín a la orilla del agua y de ahí al remolino. Una vez ahí, plantaban el árbol en el cieno, degollaban a la diosa con una fi sga y se arrojaba su cuerpo junto con gran cantidad de piedras y plumas preciosas, entre otras alhajas. Así se reactua lizaba la época de la restauración del mundo al principio de la era actual, cuando se erigieron los árboles como soportes del cielo y, al mismo tiempo, se conmemoraba el fi n de los toltecas.

Hay que saber que, según un mito de la *Leyenda de los Soles*, Huémac, el último soberano de Tollan, ganó a Tláloc en un juego de pelota, pero en lugar de recibir el premio conve-nido —plumas de quetzal y piedras preciosas— los *tlaloque* ofrecieron mazorcas de maíz con sus hojas verdes. Huémac, furioso, las rechazó, reclamando lo pactado. Los dioses, en respuesta, castigaron al soberano, pues no sabía reconocer la verdadera riqueza: desataron hambrunas y los toltecas huye-

ron o perecieron. Llegaron entonces los mexicas, a quienes los *tlaloque,* además de lluvia y maíz, les prometieron la sucesión a los toltecas en la hegemonía sobre el país a condición de que su rey Tozcuécuex sacrifi cara en su honor a su hija, Quetzálxoch, lo cual hizo. Estos ritos conmemoran que, para no sufrir la suerte de Huémac y de los toltecas, sus sucesores, los aztecas, muestran con determinación que ellos sí conocen lo que realmente vale, ofrendando víctimas, jade y piedras verdes en profusión para agradecer a los *tlaloque* su benevolencia y recibir a cambio el invaluable maíz.

Hacia el fi n de mes el público veía en cuatro ocasiones a quienes, durante la veintena siguiente, serían rasgados o "rayados" en el sacrifi cio de los gladiadores. Luego, en el templo de Xipe Tótec —dios que viste la piel de un desollado—, se fi ngía la escisión de sus corazones con una tortilla.

Desollamiento de Hombres (tlacaxipehualiztli) *30/9-19/10 en 682; 5/3-24/3 en 1519*

Esta fi esta, que idealmente llegaba poco después del equinoccio, señalaba el inicio de la estación seca, del día y de la cosecha. El sol salía, los guerreros entraban en su casa, las tribus errantes se establecían en la tierra prometida y comenzaban la guerra sagrada. Durante la sequía surgía el nopal de la laguna, el águila devoraba la serpiente o las tunas. Se reproducía la primera guerra para alimentar al Cielo y la Tierra, en que Mixcóatl y sus tres hermanos vencían, ante su hermana Cuetlachcíhuatl, a los 400 Mimixcoa.

Primero se sacrifi caba a todos los prisioneros de guerra

—hombres, mujeres y niños—, afi rman Sahagún y sus informantes, aunque la descripción que dan corresponde principalmente a los guerreros. De cualquier modo, éstos recibían la muerte por simple ablación del corazón. En la víspera de su muerte bailaban la danza de los cautivos y pasaban la noche en vela con sus captores, que a medianoche les arrancaban cabellos de la coronilla, ganando así prestigio y sus implica-ciones materiales: fl ores, tabaco y mantas. Al amanecer estos prisioneros, llamados "del Águila", subían al templo de Huitzilopochtli, donde los sujetaban para la escisión de la "valiosa

tuna del águila", el corazón, que se extendía al Sol como ofrenda y para darle vida al astro; después se arrojaba el cuerpo escaleras abajo, lo recibían los ancianos del barrio *(calpulco)* del

dueño y lo llevaban a su templo, donde se despedazaría para el banquete en casa del dueño.

No estamos muy seguros de si se desollaba a la víctima en el *calpulco* o frente a la pirámide, pero, en cualquier caso, antes del amanecer del día 19 los penitentes enfermos de la piel o de los ojos —dolencias atribuidas a Xipe Tótec, "Nuestro Señor Portador de Piel"— vestían la piel, cuya grasa y sangre aún escurría, y esperaban el amanecer del Sol en compañía de los valerosos guerreros. Todos miraban hacia las cuatro direcciones, como lo hicieran los dioses en Teotihuacan cuando esperaban la primera ascensión del astro. Tenía lugar entonces una escaramuza entre los penitentes y los guerreros; luego, los *xipeme* o portadores de piel iban a mendigar a la ciudad, actividad en la que persistían durante todo el mes siguiente.

Un día antes, en un templo asociado al dios del fuego, los guerreros que ofrecían prisioneros para el sacrifi cio gladiatorio se teñían de rojo y se adornaban los brazos y las piernas con plumas de guajolote para bailar la danza de los cautivos.

Después de la vigilia nocturna habitual, el día 19 conducían a sus víctimas hasta el lugar de suplicio, una pequeña plataforma sobre la que se encontraba una rueda de piedra *(temalácatl)* con una barra que atravesaba el agujero del centro. Cuatro guerreros bien armados, disfrazados de águilas y jaguares, debían luchar sucesivamente en el llamado sacrifi cio gladiatorio contra un gran número de prisioneros de guerra, a veces numerosos, que se sucedían en "grupos de 400", vestidos para el sacrifi cio como Mimixcoa-Xipe y provistos de armas falsas.

Representaban a los cuatro Mimixcoa que aniquilaron a los 400 en la primera guerra para alimentar al Cielo y la Tierra.

Un personaje llamado "Viejo Lobo" *(cuetlachtli)* asistía al combate como la Mujer Lobo en el mito. Una vez vencidas, se inmolaba por extracción del corazón o decapitación a las vícti-

mas, atadas a la rueda de piedra con una cuerda alrededor del talle. El corazón se extendía hacia el Sol, mientras que un sacerdote succionaba la sangre del pecho a través de una

"caña de águila" para rociarla luego sobre el ídolo del astro. Al dueño de la víctima se le daba un cáliz con la sangre acopiada

EL MITO EN ACCIÓN

143

para que con ésta fuera a alimentar a todas las fi guras de los dioses. Finalmente se desollaba a las víctimas y los penitentes recorrían las calles vestidos con sus pieles.

En este rito los Mimixcoa victimados eran la cosecha de los dioses, en analogía con el maíz, cosecha de los hombres.

Los guerreros cautivos eran, como lo indica el mito, hijos del Sol y de la Tierra, y por ello se encontraban atados por una cuerda-cordón umbilical — *tonacamécatl,* "cuerda de nuestra carne" o "cuerda de maíz"— al agujero de la rueda de piedra, que, si bien lo adornaba un sol, yacía sobre la tierra. La cuerda representaba también el tallo del maíz, en el que ellos serían la mazorca. Desollarlos era también segarlos, desollar a una tierra a la que se le ha quitado su piel vieja de la estación pasada para que se regenere y rejuvenezca. Esta transformación se veía perfectamente expresada en los penitentes que revestían un pellejo durante 20 días, hasta que se ponía sucio, quebradizo y seco; entonces se lo quitaban, se limpiaban y renacían purifi cados.

Atados a cuerdas llamadas "cuerdas de nuestro sustento"

o "de nuestro maíz", los sacrifi cados se equiparaban a mazorcas de maíz sobre su tallo y representaban que era tiempo de segar por duplicado: tanto para los hombres en los campos como para los dioses. Como alimento del Sol y la Tierra, se convertían así en compañeros del águila.

Al día siguiente tenía lugar una solemne danza de los tenochcas frente a los tlatelolcas en la que los reyes de la Triple Alianza

participaban.

Pequeña Vigilia (tozoztontli)

20/10-8/11 en 682; 25/3-13/4 en 1519

La cosecha continuaba a lo largo de las tres veintenas siguientes. En *tozoztontli* se celebraba la abundancia y se daban las gracias a las tres "madres" del maíz —la Tierra, Chicomecóatl-7 Serpiente y el Agua— así como a Cintéotl mismo. Se sacrifi caba a varios prisioneros atados de brazos y piernas a una armazón, donde recibían fl echas y jabalinas con el fi n de fortalecer a la Tierra fatigada. Los portadores de piel seguían mendigando, y más tarde —en honor a Xipe, dios solar, lunar

y venusiano, pero también dios de la penitencia, asociado al maíz— se retiraban los pellejos, ya completamente repugnantes, que representaban entonces la estación e impureza anteriores.

Gran Vigilia (huey tozoztli)

9/11-28/11 en 682; 14/4-3/5 en 1519

Se salía a los campos en busca del dios del maíz, representado por la última gavilla, cuyos granos debían constituir el corazón del granero y servir a las próximas siembras. Estos mismos granos se distribuían entre la muchedumbre en *ochpaniztli,* pero en el siglo XVI, a falta de mazorcas en los sembradíos, se llevaban como sustitutos las raíces del maguey y jóvenes brotes de maíz.

Como antes los *xipeme*, ahora los sacerdotes y los jóvenes iban a pedir limosna y contribuían sobre todo con vituallas para sus colegas. Las veintenas de estación seca, estación de abundancia en razón de las cosechas, conocían este género de limosna, que contribuía a una vasta labor de redistribución de bienes.

Sequía (?) (tóxcatl)

29/11-18/12 en 682; 4/5-23/5 en 1519

Originalmente, el día 20 de *tóxcatl*, el de la fi esta propiamente dicha, caía muy cerca del solsticio de invierno, el mes de la sequía; en razón de esta abundancia, se tostaba solemnemente maíz para celebrar al "padre" Tezcatlipoca-Noche-Luna. Al mediodía nacía la noche o el espejo negro. Era el momento en que el espejo y la luz solar que refl ejaba —es decir, Tezcatlipoca y Huitzilopochtli juntos, pues este último se confunde con Tezcatlipoca bajo el aspecto de Tlacahuepan— se volvían el Sol lunar de la tarde. El festejo estaba dedicado también a estas dos divinidades, dando por sentado que los mexicas sustituyeron a Quetzalcóatl por Huitzilopochtli.

El prisionero de guerra que representaba a Tezcatlipoca durante todo un año debía ser perfecto en todos sus aspectos, incluso más que los otros esclavos personifi cadores. Vestía como el dios, llevaba una vida principesca y recorría las calles fumando puros y tocando la fl auta, acompañado por guerre-

ros y jóvenes cortesanos. Al fi nal de *huey tozoztli* cambiaba sus ricos atavíos, que el rey en persona le había dado, por otros, más sencillos, de un guerrero de mérito. Simultáneamente, se le asignaban cuatro mujeres como esposas, representaciones de Xochiquétzal, Xilonen, Atlatonan y Huixtocíhuatl, respectivamente diosas de la tierra y de las fl ores; del maíz tierno y de la virginidad; del agua, y la última, de la sal.

El día 11 Tezcatlipoca, representado por un sacerdote, salía en un momento dado del templo del dios para echar pitidos a los cuatro vientos. Quien lo escuchaba se prosternaba, invo-caba a Tezcatlipoca, comía tierra como señal de penitencia, se sacaba sangre de diversas partes del cuerpo y pedía perdón por las faltas cometidas. El mismo rito se repetía todos los días hasta la fi esta propiamente dicha.

Del día 16 al 19 de *tóxcatl* la víctima que representaba a Tezcatlipoca cantaba, bailaba y festejaba. El día 19 se elaboraba una efi gie de Huitzilopochtli-Tlacahuepan con amaranto y se apilaban huesos frente a ésta, recubiertos de una manta en que fi guraban osamentas, calaveras y miembros cortados. El dios estaba emperifollado con un inverosímil taparrabos de papel de 20 brazas de largo para esconder, supuestamente, un pene de otro tanto. Al atardecer se transportaba al ídolo hasta el templo del dios y se le ofrendaban tamales. El día 20, al amanecer, todos hacían ofrendas a las divinidades domésticas y el rey decapitaba codornices en el templo y las aventaba a Huitzilopochtli, como más tarde haría el sacerdote y al fi nal todo el pueblo.

Este mismo día se llevaba al prisionero que encarnaba a Tezcatlipoca en canoa a la orilla meridional del lago de Texcoco, donde las cuatro mujeres con quienes había compartido su vida durante 20 días se separaban de él. Se dirigía a Tlapit-zahuayan, un lugar situado sobre la orilla norte del lago de Chalco, y llegaba hasta un pequeño templo llamado la Casa de las Jabalinas. Subía lentamente las escaleras de la edifi cación mientras rompía las fl autas que había tocado "en el tiempo de su prosperidad".7 Se le sacaba el corazón en sacrifi cio y se ofrendaba al Sol, mientras que su cabeza, cortada, se exhibía sobre un estrado.

7 [Bernardino de Sahagún, *op. cit.,* libro II, cap. 24, p. 105.]

146

EL MITO EN ACCIÓN

En México-Tenochtitlan se realizaban diversas danzas, como la "del maíz tostado", en la que jóvenes y guerreros serpenteaban alrededor de muchachas coronadas con guirnaldas de maíz tostado. Se decía que abrazaban a Huitzilopochtli. El representante de Tlacahuepan presidía la danza serpenteante; el día 21, cuando lo consideraba conveniente, se presentaba con los sacrifi cadores,

que le sacaban el corazón y se lo ofrendaban al Sol. Como en *panquetzaliztli*, se comía la efi gie de masa de Huitzilopochtli.

Manducación del Potaje de Maíz (etzalcualiztli) *19/12-7/1 en 682; 24/5-12/6 en 1519*

Como en las veintenas anteriores, se celebraba la prosperidad, esta vez con un potaje de maíz y frijoles, "que denota abundancia", ofrecido a Tláloc y a la gente, que lo consumía con alegría. Había un animado baile en que se sostenían mazorcas de maíz y ollas repletas de *etzalli*.

Estamos al comienzo de la segunda mitad de la estación seca y de la jornada, es decir, la tarde, parte del día que corresponde a la indiferenciación original, el paraíso de Tlalocan-Tamoanchan. Es la gran fi esta de Tláloc, el lado masculino de la Tierra, al que se le agradece por los favores recibidos durante la estación húmeda, cuya generosidad quiere obtenerse para la estación siguiente.

Primero, los sacerdotes se sometían, en varios periodos de cuatro días, a ayunos, mortifi caciones y penitencias diversas, las cuales adquieren una importancia particular en este mes, dado que Tláloc era, junto con Quetzalcóatl, el patrón de los sacerdotes, cuya fi esta principal era *etzalcualiztli*. Notemos, en este sentido, que a lo largo de la segunda mitad del año se honraba a todos los integrantes de la sociedad: los guerreros en *tlacaxipehualiztli*, los campesinos durante las dos veintenas siguientes, el rey en *tóxcatl* —pues él se encargaba de sacrifi -

car a la víctima que encarnaba a Tezcatlipoca—, los sacerdotes en este mes, los nobles en las dos fi estas de los señores y, al último, los difuntos en la Pequeña y la Gran Fiesta de los Muertos. Como correspondía, el rey y los sacerdotes ocupaban la mitad de la serie, punto culminante y mediodía.

EL MITO EN ACCIÓN

147

En la noche del día 21, en el templo de Tláloc, el Tlalocan, se velaba junto a las víctimas que representaban a Tláloc.

A medianoche se sacrifi caba primero a los prisioneros de guerra que servirían de "camas" a los personifi cadores, a quienes se les sacaba el corazón en sacrifi cio para colocarlo en un "recipiente de nubes" azul. Simultáneamente se quemaban los papeles sacrifi ciales, plumas preciosas y jades de las más bellas aguas. Los sacerdotes se embarcaban luego para ir a la

"caverna del agua", el remolino de Pantitlan donde el sumo sacerdote vertía el contenido del recipiente. También se aventaban al agua el jade y los papeles sacrifi ciales, y, por último, el sumo sacerdote levantaba un incensario con papeles ardientes y los arrojaba al agua.

Asimismo, se celebraba a la esposa de Tláloc, la diosa del agua Chalchiuhtlicue, ya que refrescaba la tierra e impedía que se secara completamente. Se cuenta entre las cuatro acompañantes de Tezcatlipoca y, como otras mujeres divinas, también acompañaba al Sol en su recorrido vespertino. En el Tlalocan se hacía una efi gie en la que la diosa revestía con sus atavíos un armazón de madera. Se le llevaban ofrendas y luego se inmolaba ante ella una personifi cadora que los comerciantes de agua habían proporcionado. Después el rey se acercaba a per-fumarla con incienso y a decapitar codornices para rendirle homenaje. Se dice que así "gana la lluvia en juego" y "mérito ante sus súbditos". Las diosas Chicomecóatl y Huixtocíhuatl recibían los mismos honores, pues según las fuentes las tres

—agua, maíz y sal— mantenían a la gente común.

La cosecha llegaba a su fi n, se dejaban descansar las herramientas para arar y se les consagraban ofrendas. Xólotl y Quetzalcóatl recibían también honores en razón de sus vínculos con los *tlaloque*, la lluvia y las herramientas y trabajos del campo, pero

también porque Xólotl-Venus, estrella de la tarde, tomaba el lugar de la estrella matutina.

Pequeña Fiesta de los Señores (tecuilhuitontli) *8/1-27/1 en 682; 13/6-2/7 en 1519*

En esta fi esta y la siguiente se evocaba, mediante todo tipo de alusiones, el ambiente de los primeros tiempos, del Tamoan-

chan y del fi n de Tula, y también esas tierras de origen que hacían las veces de paraíso, como Aztlan o, mejor aún, el país de los gemelos del *Popol Vuh.* Nos encontramos entre los olmecas-huixtotins, antiguos habitantes del Tlalocan; es la tarde, parte del día en que las mujeres divinas relevaban a los guerreros y acompañaban al Sol lunar en su descenso, mientras éstos, convertidos en aves, libaban las fl ores del paraíso.

La celebración de las esposas de Tezcatlipoca proseguía con la inmolación de una esclava que representaba a Huixtocíhuatl, "Mujer Huíxtotl", una hermana de los *tlaloque* enemis-tada con éstos porque la habían echado al exilio en aguas sucias.

Ella "era la sal" y, por lo tanto, los que viven de la sal proveían a la víctima. Del día 10 al 19 las mujeres e hijas de los salineros bailaban a su alrededor cantando en un tono muy agudo, desde el crepúsculo hasta la medianoche. Sostenían cuerdas fl oridas y se ceñían artemisas en la cabeza. También cantaba la diosa. Los espectadores llevaban clavelones o ajenjos (*iztaú-hyatl:* artemisa mexicana). El día 21, antes de la aurora, se conducía a Huixtocíhuatl hasta arriba de la pirámide de Tláloc. Se mataba primero a los prisioneros de guerra que le servían de "cama"; luego los victimarios, llamados huixtotin en esta ocasión y vestidos con los atavíos de Tláloc, le sacaban el corazón a la diosa y lo colocaban en una "vasija de jade" verde. Se bajaban cuidadosamente el co-

razón y el cuerpo, recubiertos de un rico manto, seguramente para ser entregados a los sacrifi cadores.

En este sentido, esta celebración era una extensión de la anterior, pues aún perduraba el periodo de abundancia y se celebraba a los cuatro acompañantes de Tezcatlipoca en *tóxcatl,* así como los productos de la tierra que encarnaban: el agua en el mes anterior, la sal ahora, el maíz en el mes siguiente, al que se añadían la pimienta y las fl ores en *tlaxo chimaco.*

Gran Fiesta de los Señores (huey tecuílhuitl) *28/1-16/2 en 682; 3/7-22/7 en 1519*

La Gran Fiesta concernía particularmente a los señores a través de uno de sus patronos, Xochipilli ("Príncipe de las Flores"

o "Príncipe Florido" o "Noble-Flor"), también llamado Macuil-

xóchitl, "5 Flor", por su nombre calendárico. Presidía todo lo que volviera "fl orida" la vida: los placeres, el refi namiento, la música, el canto, las artes y, evidentemente, las fl ores. Se halla además asociado al Sol de la tarde, el astro del mundo paradisiaco de unión de contrarios que a lo largo de este mes se confunde con el dios del maíz, Cintéotl —uno de los nombres del paraíso es Casa del Maíz, Cincalco—, y con Xipe, señor del Cincalco. Por más detalle, se le representaba vestido con una piel humana. El esclavo que lo personifi caba se vestía "como un perico, cubierto de plumas", y se paseaba a la manera del Sol de la tarde en unas andas hechas de maíz y de plumas de quetzal. Tras ser ejecutado y desollado, un sacerdote vestía su piel.

Otra víctima, esta vez una muchacha, representaba a Xilonen, "Madre de Mazorca Tierna" o "Virgen".8 Antes de su suplicio se le conducía a banquetes, bodas, mercados y, para hacerla más feliz, se le embriagaba. Un día antes de la fi esta, realizaba una "en-

trada en la arena", y luego, en la noche, cantaba y velaba. El día del sacrifi cio, décimo de la fi esta, había primero un baile solemne en que Xilonen y varias muchachas bailaban ataviadas de coronas y guirnaldas de clavelones al son de un tambor horizontal o *teponaztli*, mientras que los jóvenes y los guerreros serpenteaban alrededor de ellas sosteniendo en la mano "palos de maíz" y "estandartes de pájaros".

Llegaba así hasta el templo de Cintéotl, donde la recibía un sacrifi cador que portaba una insignia de Huíxtotl y agitaba frente a ella el palo de sonajas "de niebla" mientras esparcía la hierba de nubes *(yauhtli).* Luego Xilonen subía al templo y un sacerdote la montaba en su espalda y la decapitaba con un cuchillo de oro; se le sacaba el corazón para ofrecerlo al Sol y luego colocarlo en un recipiente azul. Según otra versión, recibía la muerte en una cama de cuatro prisioneros de guerra sacrifi cados previamente.

Todo en este ritual evocaba la fecundación de una virgen: las visitas a las bodas; las danzas serpenteantes de los hombres alrededor de las mujeres cubiertas de fl ores; el sacrifi cador que agitaba frente a ella la sonaja y la hierba de nubes que simbolizaban la lluvia y el rayo fertilizadores; el sacerdote que la cargaba en su espalda. Este sentido se ve confi rmado 8 Literalmente: "Vulva [como] la Mazorca Tierna".

por la "carrera de fl ores" en la que los jóvenes competían para hacerse de las fl ores que llevaban las danzantes. Los cuatro vencedores intentaban identifi car a las vírgenes que llevaban las fl ores y se entregaban entonces a propósitos osados (sabemos que entre los antiguos mexicanos tomar la fl or es sinóni-mo de relaciones sexuales). Esta carrera de jóvenes, vinculada a una diosa virgen que se casaba y cuya fl or era objeto de propósitos licen-

ciosos, se oponía diametralmente a la que tenía lugar medio año antes, en *títitl,* en que los sacerdotes, estériles por función, corrían hacia una fl or que quemaban en honor de la Señora Anciana, de modo que se anticipaba la llegada de la estación seca. Aquí, por el contrario, se trataba de apresurar la llegada de las lluvias y el sacrifi cio de Xilonen prefi guraba el de Toci durante la Fiesta del Barrido.

Huey tecuílhuitl celebraba también a Cihuacóatl-Chantico, una diosa telúrica que presidía en especial el fuego doméstico. En el contexto que nos ocupa, simbolizaba la vieja tierra reseca, quemada, estéril, del fi n de la estación seca, pero también la pimienta, uno de los alimentos celebrados en esta época del año. Frente a su santuario se encontraba, por lo demás, una hoguera para el suplicio de cuatro prisioneros arrojados a sus llamas pero retirados rápidamente para sacarles el corazón y echarlo al fuego. Los cuerpos formaban entonces una cama donde se sacrifi caba a Cihuacóatl. Se rociaba su sangre en las llamas; luego los sacerdotes de los barrios iban a sentarse con una tea de copal cuya resina ardiente dejaban correr por sus brazos y piernas a manera de penitencia. Por último, bailaban y cantaban en honor al dios del fuego.

Ofrenda de Flores o Pequeña Fiesta de los Muertos (tlaxochimaco, huey miccaíhuitl) *17/2-8/3 en 682; 23/7-13/8 en 1519*

En este mes se celebraban las fl ores y a su diosa, Xochiquétzal, la última de las esposas de Tezcatlipoca en *tóxcatl;* los dioses Huitzilopochtli y Tezcatlipoca, entre otros, recibían gran cantidad de fl ores; se festejaba, se bailaba, y en la tarde se realizaba una gran danza serpenteante de jóvenes y guerreros, estos últimos acompañados de muchachas públicas cuya pa-

trona era Xochiquétzal. Las connotaciones sexuales de esta fi esta, de suyo evidentes, se esclarecen especialmente en el siguiente mes con el rito del *xócotl*, un gran tronco sin ramas que se clavaba en el suelo a manera de un falo gigantesco; lo recibía en la ciudad la víctima "imagen" de Toci, la tierra, fecundada como sabemos en el Barrido.

En esta Pequeña Fiesta de los Muertos se conmemoraba a los difuntos y particularmente a las mujeres muertas en su primer parto, cuyo prototipo era Xochiquétzal. Se traían fl ores y ofrendas, en particular alimenticias, a sus sepulturas. Quizá también se le sacrifi caran víctimas humanas.

El Fruto que Cae o la Gran Fiesta de los Muertos (xócotl huetzi, huey miccaílhuitl)

9/3-28/3 en 682; 14/8-31/8 en 1519

Miccaílhuitl y *huey miccaílhuitl* conformaban juntas la principal fi esta de los muertos. Seguimos todavía en la tarde, momento en que las mujeres heroicas acompañan al (falso) Sol; estamos en el Tlalocan-Tamoanchan, adonde van a retozar los guerreros muertos, el sol se pone, el año muere: razones sufi cientes para conmemorar a los difuntos. Después de los guerreros, los campesinos, el rey, los sacerdotes y los señores tocaba ocupar-se ahora de este último componente de la sociedad: los difuntos. Antes se celebraron y redistribuyeron los alimentos; esta vez todos los dioses y los difuntos reciben su parte.

Después de tres días de ayuno en honor de los muertos, el día de la fi esta los indios subían al techo de sus casas y llamaban a gritos a sus parientes fallecidos para que fueran a verlos. Un medio para ello era bajar por ese eje del universo que constituía el gran poste *xócotl,* levantado a principios de mes.

Este árbol podado, producto de la estación seca, era la contraparte del árbol frondoso del equinoccio de otoño levantado medio año antes, en Detención de las Aguas. El día 18 se le ponía

hasta arriba el *xócotl* —una efi gie de amaranto que representaba al dios Otontecuhtli vestido con un taparrabos de cerca de 30 metros, como Huitzilopochtli en *tóxcatl*— o bien un pájaro multicolor, un atado de armas o una estrella. El punto común para todos era el guerrero muerto cuya efi gie se

quemaba y se convertía así en estrella durante la noche y en la tarde o, después de cuatro años, en pájaro que liba fl ores.

Otontecuhtli, "el Señor Otomí", era, por más detalle, el prototipo del guerrero heroico transformado por el fuego y divinizado, así como el primer difunto en bajar a fecundar la tierra en esta veintena.

Entre tanto, los prisioneros que encarnaban a los Mimixcoa bailaban con sus captores hasta la llegada de la noche. El día 20 se formaban en fi las cerca de la estructura que soportaba las cabezas de los sacrifi cados. Un sacerdote les quitaba sus atavíos y los quemaba en un recipiente de piedra. Luego un individuo que llevaba una estatua de Painal, el sustituto de Huitzilopochtli, bajaba del templo del dios del fuego, bordeaba la fi la de prisioneros y volvía a subir, como para mostrarles el camino. Sus dueños los conducían hasta el pie de la pirámide, donde los recibían los ministros del culto; éstos les soplaban en la cara un polvo anestésico antes de atarlos de pies y manos y llevarlos a lo alto de la pirámide, donde ardía una gran hoguera. Se les arrojaba a las llamas, pero los retiraban rápidamente para sacarles el corazón y lanzarlo hacia el dios del fuego.

Hacia el mediodía jóvenes y adultos de ambos sexos bailaban una danza serpenteante. En un momento dado, todos los jóvenes se abalanzaban al poste e intentaban subir por sus cuerdas. El primero en alcanzar la cima se apropiaba de los ornamentos de la efi gie y la echaba abajo. El "fruto" —prototipo de los glo-

riosos difuntos que volvían a Tierra en esta veintena y que, convertidos en astros, se ocultaban en el horizonte—

caía y fecundaba la tierra. Luchaban entre sí por tomar un trozo de masa y se honraba al vencedor como si hubiera hecho un prisionero.

En seguida se tiraba el árbol; caía con gran estruendo y se quebraba, pues esta fecundación de la tierra era la transgresión primordial, tema que tendría su desarrollo en el Barrido, la siguiente veintena. Estamos en el fi nal de la tarde, de la estación seca y del paraíso: la diosa Tierra se dejará seducir, el árbol, que simboliza la unión y la armonía entre creadores y criaturas, se rompe, se hace de noche. Más adelante vendrán los cinco días extra (epagómenos), días nefastos, vacíos, y luego el año volvería a comenzar.

EL MITO EN ACCIÓN

153

Los astros desaparecían, anochecía, el año/era llegaba a su fi n, pero había que evitar a todo precio que se colapsara la bóveda celeste sostenida por los astros. Por ello se abastecía al dios del fuego de sacrifi cios humanos y se quemaban guerreros Mimixcoa para crear nuevas estrellas, las Pléyades; en la fi esta que seguía al Barrido se repetían estos ritos de inicio y de fi n, aunque bajo una forma distinta, con el fi n de evitar toda solución de continuidad y encadenar los años y las eras unos a otros, en detrimento de los días nefastos.

La fi esta "secular" del Fuego Nuevo

A menudo, para inaugurar un nuevo edifi cio, un nuevo reino el principio de un año o de un ciclo cualquiera, los aztecas y los mesoamericanos en general encendían ritualmente un fuego girando entre las manos un palo vertical cuya punta recaía en una muesca o en el agujero de un palo horizontal. La llama que salía de este frotamiento simbolizaba la vida. Por lo demás, la chispa

de vida que descendía al vientre de la mujer en el momento de la concepción ¿no la introducía de igual manera la pareja suprema desde lo más alto de los cielos?

Se encendía el fuego más solemne cada 52 años, cuando terminaba un "siglo" mesoamericano. Entonces se llevaba a cabo la "ligadura de los años" *(xiuhmolpilli)* a fi n de regenerar el tiempo y de recrear al Sol. Sin esto, vendría una noche perpetua, el descenso sobre la Tierra de los espectros nocturnos, los *tzitzimime* devoradores de hombres, y el fi n de la era.

El fuego tenía lugar a medianoche en *panquetzaliztli*, Levantamiento de Banderas, cuando las Pléyades llegaban al cenit de México-Tenochtitlan, al menos en su última fi esta, en 1507. Primero se apagaban los fuegos, se tiraban las piedras del hogar y las estatuas de los dioses, se destruía toda la vajilla, y se barría para renovarlo todo. En la noche los sacerdotes que representaban a todos los dioses se dirigían en cortejo al

"Cerro de los Espinosos", el Huixachtécatl, actualmente el Cerro de la Estrella, al sur de la Ciudad de México, cerca de Colhuacan, "Lugar de los que Tienen Ancestros".

Cuando las Pléyades llegaban al cenit, un sacerdote encendía el fuego nuevo dentro de la amplia abertura efectua-

da en el pecho de un noble cautivo de guerra, en un santuario ubicado en la cumbre de una colina. Se encendía entonces una gran hoguera, alimentada y avivada primero con el corazón y luego con el cuerpo de la víctima. Toda la población del valle se encaramaba en promontorios para ver si se lo-graría encender el fuego y si el mundo seguiría existiendo.

Cuando surgía la llama todos se sacaban sangre y la lanzaban hacia el Huixachtécatl. Luego los sacerdotes iban a buscar el fuego en la hoguera para llevarlo primero al templo de Huitzilopo-

chtli en México-Tenochtitlan y luego a los otros santuarios. De ahí se transfería a los palacios, templos de barrio, casas y provincias.

Se sacrifi caba a guerreros, quizá 400, hasta que aparecía la Estrella de la Mañana; luego todos se vestían con ropa nueva y se renovaba todo. El amanecer estaba asegurado.

El Fuego Nuevo recreaba en cierto modo el mundo. Ese fuego tan esperado era el de Venus, estrella matutina que al nacer hacía fl uir las aguas que recubrían la Tierra al principio de la era, fuego equivalente al que habían encendido Tata y Nene, Padre y Madre, los sobrevivientes del diluvio al principio de la era presente. De ahí que el sacrifi cio se realizara sólo hasta la aparición de la estrella de la mañana y que la víctima fuera llamada *tlazopilli,* "príncipe amado", a la manera de Cintéotl-Venus. Antes de 1507 no se celebraba en 2 Caña sino en el año anterior, 1 Conejo, lo cual es muy lógico, ya que 1 Conejo era precisamente el año de la creación, del surgimiento de la Tierra, y la Fiesta del Barrido reactualizaba los acontecimientos de dicho año, durante el cual nacía Venus y había que barrerlo todo. Moctezuma II transformó con una audaz reforma el festejo del nacimiento de Venus en una celebración del na cimiento del Sol-Huitzilopochtli a mitad de la noche, como Nanáhuatl.9

9 La analogía con el rito cristiano del Fuego Nuevo resulta asombrosa.

Éste se enciende el Sábado de Gloria, cuando Jesucristo muere y desciende a los infi ernos, y simboliza su resurrección en el Domingo de Pascua. En México el Fuego Nuevo a medianoche, en lo más profundo del viaje solar al inframundo, también simboliza y provoca la resurrección del astro.

EL MITO EN ACCIÓN

155

Otras fi estas

Cada año se celebraba el nacimiento de Venus y su aparición heliaca en *ochpaniztli,* y aún más solemnemente cada ocho años en *atamalcualiztli,* pero como estas fi estas estaban regi-das por el calendario de 365 días, que se desfasaba aproximadamente a tasa de un día cada cuatro años, no correspondían con el acontecimiento real. De todos modos se sacrifi caba a un esclavo en el momento de la aparición heliaca, observable, del astro.10

Las fi estas descritas anteriormente tenían lugar en México-Tenochtitlan o en los grandes poblados del valle de México; las otras regiones presentaban variantes considerables, principalmente en función de sus divinidades tutelares y destacando otros aspectos. Por otra parte, en los pueblos más pequeños las grandes celebraciones y los sacrifi cios humanos eran mucho menos frecuentes. Entre los cuicatecas de Ucila sólo había dos grandes fi estas al año, en invierno y en verano, y esto por mandato de México-Tenochtitlan. Entre los pipiles de Guatemala, que adoraban a Quetzalcóatl y a la diosa Izcueye, sólo había dos "sacrifi cios solemnes" al año, "el uno al principio del invierno y otro al principio del verano", uno público y el otro en presencia exclusiva de los señores.11

Las fi estas móviles

Además de las fi estas del año solar, había otras que dependían del calendario llamado "adivinatorio" de 260 días y que se desplazaba en función del año solar —de ahí el nombre de

"móviles"—. Muchos de estos días correspondían a los nombres calendáricos, es decir, a las fechas de nacimiento de los dioses, y se celebraban en consecuencia. Desafortunadamente, 10 Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, Iberia, Barcelona, 1965-1966, vol. 2, p. 422. El rey ofrecía al esclavo, dice Gómara, y acota que Quetzalcóatl se había transformado en la estrella matutina. También Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, UNAM, México, 1967, vol. 2, libro III, cap. 174, p. 201.

11 *RG* de Ucila; carta de García Palacio de 1574, en R. Castañeda Paganini, *La cultura tolteca-pipil de Guatemala*, Ministerio de Educación Pública José Pineda Ibarra, Guatemala, 1959, p. 27.

estas fi estas están mucho menos documentadas que las del año solar, pero involucraban algunas inmolaciones particulares que merecen ser comentadas.

En primer lugar está la fi esta del Sol, cuyo nombre en el calendario era 4 Ollin, 4 Movimiento. Este nombre, sin embargo, no corresponde con el del día de su nacimiento, sino con el de su muerte futura, al fi nal de la era. Se festejaba entonces al Sol poniente, sacrifi cando a la víctima en el momento en que el Sol empezaba a descender.

Este día la población entera debía ayunar hasta el mediodía, momento en que el toque de las conchas convocaba a dirigirse al Templo del Sol. En el mismo momento una multitud de personajes ilustres conducía a un prisionero de guerra hacia el lugar de suplicio, una pequeña plataforma frente al templo. Tenía las piernas rayadas de blanco y un tocado de plumas en la cabeza, como todos los prisioneros. Su rostro estaba pintado de rojo, como el de Tonatiuh, el disco solar; en una mano llevaba un palo adornado con listones de cuero y de plumas, y en la otra una rodela. Sobre la espalda llevaba una pequeña bolsa que contenía plumas de águila, trozos de ocre rojo y de tiza, negro de hollín y papeles manchados con hule, elementos que remiten al Sol, a la noche o a la Tierra. Ya en las faldas de la pirámide se le transmitía el mensaje que debía dar al Sol; luego subía las escaleras del edículo y se metía en el "vaso de águila", una enorme piedra cilíndrica adornada en su superfi cie con relieves que representaban el disco solar.

Ahí, en dirección de la imagen del Sol en el templo, declamaba el mensaje que le había sido confi ado. Cuatro sacerdotes lo conducían posteriormente a la plataforma, le quitaban lo que llevaba y le sujetaban los miembros para que el sacrifi cador lo decapitara, al tiempo que le ordenaba llevar su mensaje al verdadero Sol. Se llenaba con su sangre el vaso del águila para en seguida esparcirla ante el Sol; luego se le sacaba el corazón y se ofrendaba al astro. Entonces los sacerdotes hacían sonar las conchas y todos iban a comer; mientras tanto, colgaban junto a la imagen del Sol lo que la víctima había llevado, y luego devolvían su cuerpo al dueño para el banquete. Después de esto, en el templo los jóvenes de calidad se perforaban el brazo entre la piel y la carne e introducían fi bras de mimbre que aventaban ensangrentadas hacia el Sol. Luego iban a ba-

ñarse y, por último, había una gran danza al son de los tambores en que participaban sólo los grandes señores y los principales. Durante todo este día se realizaban grandes ofrendas en el templo.12

Durante la fi esta de 1 Flor —nombre de Cintéotl— se sacrifi caba también a un representante de Chantico Cuaxólotl, una diosa del fuego del hogar asimilada aquí, probablemente, con la madre de Cintéotl.

El aniversario de los dioses podía también ser la ocasión de ejecuciones de criminales condenados que parecían participar del sacrifi cio por el día específi co en que morían, y porque esto tenía lugar en circunstancias que establecían un vínculo directo con las divinidades o sus representantes, como el rey.

Así, en el templo de Macuilcalli, "5 Casa" —dios del grupo de los guerreros heroicos divinizados—, se mataba, probablemente en este día 5 Casa, a los espías del valle de Puebla desmem-brán-

dolos pieza por pieza. Durante los 13 días de 1 La gartija se apedreaba a los adúlteros frente a una imagen del dios Cintéotl-Itztlacoliuhqui. En el día 1 Lluvia, particularmente peligroso, se reforzaba la fuerza vital del rey con la ejecución de sacerdotes concubinarios o de condenados a muerte, además de cautivos. Quizá dichas ejecuciones apaciguaban, revitali-zándolas, a las mujeres heroicas muertas en el primer parto.

En el día 4 Viento, considerado muy nefasto, se mataba a las adúlteras durante la noche, para luego arrojarlas al agua, y se mataba también a prisioneros para prolongar la vida del señor.13

2. LOS SACRIFICIOS IRREGULARES

Fundación e inauguración

Los sacrifi cios de fundación están bien documentados en todo el mundo. En Indonesia, entre los Batak de Sumatra, a veces se enterraba a un hombre vivo bajo cada poste de una nueva casa. Podemos suponer que se trataba de viviendas particularmente importantes, las de los jefes, por ejemplo, como en las 12 Diego Durán, *op. cit.,* vol. 1 , cap. 10, pp. 105-109.

13 Bernardino de Sahagún, *op. cit.,* libro II, ap.; libro IV, caps. 11-12; *Códice borbónico*, p. 12.

islas Fiji o en Birmania. Se sabe también del sacrifi cio humano bajo los cimientos en Japón, Colombia y Guatemala. En la India se enterraban niños para consolidar un edifi cio e impedir que cayera, y lo mismo pudo haber pasado en la Alemania medieval, como lo sugiere el descubrimiento del esqueleto de un niño en los cimientos de una torre. La arqueología proporciona otros ejemplos parecidos en Palestina (y en la Biblia: Josué VI, 26, y I Reyes XVI, 34) y casi por doquier. Sus motivaciones pueden variar: tranquilizar a los espíritus del lugar, crear un espíritu guardián de la nueva construcción, animarla o darle vida.14

En México los sacrifi cios de fundación persisten hasta nuestros días; a menudo, cuando se construye una nueva casa, se inmolan, por ejemplo, gallos colocados bajo el suelo para ganarse el favor de los espíritus del lugar y dar fuerza vital a la construcción.15 En cuanto a los tiempos antiguos, la arqueología en particular aporta pruebas de sacrifi cios humanos en tales ocasiones. Ya se habló antes de los esqueletos de niños encontrados en los ángulos de diferentes macizos superpuestos en la Pirámide del Sol de Teotihuacan. Entre los aztecas, los restos humanos encontrados en nichos dentro de las pirámides son frecuentes, pero no siempre es fácil precisar las circunstancias de la muerte. Las fuentes hablan de restos de sacrifi cados dentro de nichos habilitados para este efecto en un edifi cio preexistente, pero Bernal Díaz del Castillo refi ere que para la construcción de una gran pirámide —entiéndase, cuando se amplifi caba— los habitantes habían puesto ricas ofrendas en los cimientos: oro, plata, pedrería y todo tipo de semillas del país, rociadas con sangre de numerosos prisioneros sacrifi cados con el objetivo de que los dioses les conce-dieran victorias, riquezas y cosechas,16 todo lo cual se halló 14 A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifi ce,* s. e., París, 1920, pp. 368-371; N. Davies, *Opfertod und Menschenopfer. Glaube, Liebe und Verzwifl ung in der Geschichte der Menschheit*, Ullstein, Fráncfort, 1983, p. 18; R. Wessing y R. E.

Jordaan, "Death at the Building Site: Construction Sacrifi ce in Southeast Asia", *History of Religions*, 37, 2, 1997, pp. 101-121.

15 Por ejemplo, A. Fagetti, *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, Universidad Autónoma de Puebla / Plaza y Valdés, Puebla, 1998, p. 194.

16 Bernal Díaz del Castillo, *Verdadera historia de los sucesos de la Conquista de la Nueva España*, Atlas, Madrid, 1947, cap. 92.

159

cuando la pirámide fue demolida para construir la iglesia de Santiago.

En cuanto a las fuentes históricas aztecas, sólo un sacrifi -

cio de este tipo se menciona explícitamente, pero ni siquiera como tal, ya que, por su carácter mítico, el único en realizarlo con conocimiento de causa sería Huitzilopochtli. Tezozómoc cuenta la historia en la *Crónica mexicáyotl:* 17 los mexicas errantes llegaron a Chapultepec, cerca del futuro Tenochtitlan.

En la región vivía Cópil, un sobrino de Huitzilopochtli que lo desafi ó para vengar a su madre hechicera, a quien el dios había abandonado al principio de las peregrinaciones. Huitzilopochtli se materializó, lo mató en un combate singular, lo decapitó y le sacó el corazón. Bajo sus órdenes, Cuauhtliquetzqui fue entre los juncos y arrojó el corazón de Cópil desde el trono en que se sentaba Quetzalcóatl antes de dejar Tollan. De este corazón nació el nopal donde se posó el águila, señal de la tierra prometida donde los mexicas edifi caron su primer templo, centro de la ciudad. Éste es, pues, el único sacrifi cio de fundación documentado.

En cambio, abundan los datos sobre la inauguración de edi fi cios y monumentos. Los aztecas inauguraban una nueva casa colocando fi gurillas de dioses o piedras de color en las cuatro esquinas. Luego, en una fecha propicia, se encendía el fuego nuevo, se rociaban las paredes y las esquinas con la sangre de un pájaro, se aventaba masa de amaranto y se sacaban sangre de las orejas para aventarla hacia el fuego y el Sol.18

Para los edifi cios públicos importantes se necesitaban sa crifi cios humanos: un general de Colhuacan fue sacrifi cado y colocado, él o su corazón, en el primer altar erigido en Tenochtitlan al pie del nopal señero.19 Cada ocho años en Huexotzinco, cuando se renovaba y amplifi caba el enorme templo 17 Fernan-

do Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, UNAM, México, 1949, pp. 39-44, 64.

18 Bernardino de Sahagún, *Augurios y abusiones*, UNAM-IIH, México, 1969, p. 195; Diego Durán (*op. cit.,* vol. 1, p. 77) emplea el término *calmamalihua*, "el forraje de fuego [con los palos para fuego] de la casa"; estos palos eran el símbolo también de la inauguración. *Vid.* también, por ejemplo, los *Anales de Tlatelolco*, p. 45.

19 *Códice Aubin*, 25r; Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, Porrúa, México, 1969, cap. 11, p. 94; *vid.* también el *Códice Azcatitlan*, p. 12.

redondo de Mixcóatl-Camixtli, se sacrifi caba a un indio.20

Poco después ya no bastaría con una sola víctima, y en 1399, por ejemplo, se salió a capturar a gente de Cuauhtinchan para la inauguración del templo de Cuauhtitlan.21 Aproximadamente medio siglo después Moctezuma I amplió, "edifi có", la pirámide principal de México con 500 chalcas quemados en sacrifi -

cio.22 En 1487 la famosa ampliación de la misma pirámide con Ahuízotl habría costado la vida a 80 400 prisioneros, lo que no impidió al rey ofrecer generosamente 40 cautivos a la ciudad de Cuauhnáhuac (Cuernavaca) para dedicarlos al templo local.23

Se hacían sacrifi cios para inaugurar construcciones como acueductos o piedras sacrifi ciales. En 1507 Cuauhtitlan inauguró su *temalácatl,* una rueda de piedra para el sacrifi cio llamado "gladiatorio" con "solamente", dice el texto azteca, nueve cautivos.24

En 1510 la inauguración de un altar de sacrifi cio y un gigantesco vaso sacrifi cial destinado a recibir la sangre y los corazones de los sacrifi cados, un *cuauhxicalli,* requirió 12 210 víctimas.25

En otro registro, una entronización es también una inauguración. Un acontecimiento de esta importancia —pues el rey así ungido es una fi gura de la divinidad— implicaba siempre autosacrifi cios, pero la deslumbrante escalada de México-Tenochtitlan y su nueva vocación imperial necesitaban ritos nuevos. Así, la ascensión al poder de Moctezuma I estuvo marcada por la introducción de una nueva costumbre, preludio de las grandes reformas.

En tiempo de este rey se introdujo que, para la fi esta de la coronación del rey electo fuese él en persona a alguna parte a mover guerra para traer cautivos con que se hiciesen solemnes sacrifi cios: aquel día quedó esto por ley y estatuto inviolable, el cual cumplió muy bien este rey porque fué en persona a hacer guerra a la provincia de Chalco, que se les habían declarado por ene migos…26

20 Diego Durán, *op. cit.,* vol. 1, cap. 7, p. 77.

21 *Anales de Cuauhtitlan*, p. 29.

22 Diego Durán, *op. cit.,* vol. 1, cap. 16, pp. 133-143.

23 *Anales de Cuauhtitlan*, p. 58.

24 *Ibid.* , p. 60.

25 F. J. Clavijero, *Historia antigua de México*, Porrúa, México, 1964, libro V, cap. 13.

26 Juan de Tovar, *Manuscrit Tovar. Origines et croyances des Indiens du Me-*

EL MITO EN ACCIÓN

161

El día 1 Perro se declaró esta guerra, que debía demostrar la aptitud del rey para cumplir el deber cósmico de alimentar al Cielo y a la Tierra.27 Si un reino era como un día, su llegada era como el amanecer, y la inmolación de prisioneros hechos a lo largo de esta "primera guerra para alimentar al sol" con estos Mi-

mixcoa debía coincidir con una gran celebración de la victoria del Sol: *panquetzaliztli* o *tlacaxipehualiztli*.28

Guerras

Si las fi estas y los rituales regulares bastaban para asegurar el buen funcionamiento ordinario del mundo, también se necesitaba hacer frente de inmediato a imprevistos actuando sobre sus causas. El peligro más imprevisible y el más espantoso fue, en efecto, la llegada de los españoles, de quienes no se sabía si eran seres humanos, divinos o ambos. Los tlaxcaltecas, por ejem plo, habían enviado, junto con regalos, este mensaje a Cortés: "Señor, veis aquí cinco esclavos: si sois dios bravo, que coméis carne y sangre, comeos éstos, y traeremos más; si sois dios bueno, he aquí incienso y pluma; si sois hombre, tomad aves, pan y cerezas".29 Moctezuma II también envió esclavos a Cortés para que comiera sus corazones.30 Antes de recibir mensajeros suyos que acababan de ver a los españoles, Moctezuma inmoló a dos prisioneros de guerra para rociarlos con su sangre, "porque habían visto grandes cosas, y habían visto a los dioses y hablado con ellos".31 Antes, el emperador habría pensado en matarse para escapar de los españoles, es decir, huir al paraíso, Casa del Maíz, Cincalco, donde gobernaba el último rey de Tollan, Huémac, quien también se había dado muerte.

A fi n de ser bien recibido por dicho rey había mandado des o-xi que, ADEVA, Graz, 1972, 35b, pp. 170-171. En Durán la primera guerra de entronización es con Tízoc.

27 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro IV, cap. 26.

28 Diego Durán, *op. cit.,* vol. 2, cap. 42, p. 326, precisa que se los sacrifi ca sobre la Piedra de Sol. La ceremonia se llamaba "Lavamiento de los Pies del Rey".

29 Francisco López de Gómara, *op. cit.,* vol. 2, p. 100.

30 Diego Durán, *op. cit.,* vol. 2, cap. 71, p. 521.

31 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro XII, cap. 6, p. 706.

llar a varios hombres para ofrecer su piel al "dios";32 igualmente hizo matar a los mensajeros que llegaron con una respuesta desfavorable. Cuando los españoles se acercaban a Mamachuatzuca, en la zona de Chalco, un hijo y un pariente de Moctezuma se dirigieron a este poblado con un muchacho al que sacrifi caron y enterraron un día antes de la llegada de los extranjeros.33

Las guerras eran el motor por excelencia de los sacrifi cios humanos. Éstos se realizaban antes, ya fuera para evitarlas, como en los ejemplos que vimos, o para ganarlas. Cuando los cholultecas tramaron una maquinación aventurada para exterminar a los españoles, sus sacerdotes sacrifi caron previamente 10 niños de ambos sexos a su dios tutelar Quetzalcóatl, como al parecer hacían antes de cada guerra.34 En Chicoalpa, Coatépec y Chimalhuacan (en el este del valle; *RG*) también en caso de guerra se sacrifi caba a un niño en honor de Huitzilopochtli, y luego se le pedía consejo al dios para salir del confl icto. En Guaxilotitlan (cerca de Oaxaca; *RG*) se realizaban sacrifi cios para que los dioses dieran fuerza y valentía; en Ameca y en Tepeaca (*RG*) se ejecutaban como acción de gracias por la victoria obtenida. Se desollaba también a los primeros enemigos capturados en la batalla, o incluso a otros, ante las estatuas de las divinidades.35 La victoria producía igual mente sacrifi cios, ya no para merecer la benevolencia de los dioses sino para agradecerles;36 la derrota también, pues ésta manifestaba que los dioses estaban irritados.

32 Diego Durán, *op. cit.,* vol. 2, cap. 67, p. 493.

33 *Procesos de indios idólatras y hechiceros,* AGN, México, 1912, pp. 179-180, 183. La fuente no especifi ca nada sobre las

motivaciones.

34 Francisco López de Gómara, *op. cit.,* vol. 2, pp. 95, 120; *vid.* también las *RG* de Tecuicuilco, Atépec, Coquiapa, Xaltianguez; *Procesos de indios…, op.*

cit., pp. 179-180, 183.

35 Juan de Torquemada, *op. cit.,* vol. 1, libro III, cap. 12, pp. 266-268; *RG*

de Ix tepexi, en tierra zapoteca, y de Ixcateopan, en tierra chontal; Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro VIII, cap. 17.

36 *Histoyre du Méchique*, manuscrito francés inédito del siglo XVI, E. de Jonghe (ed.), *JSA*, 2, 1905, fol. 14.

EL MITO EN ACCIÓN

163

Disfunciones del orden cósmico

Eclipses

Por mucho que se previeran, los eclipses suscitaban terror y escenas de pánico: los hombres se golpeaban la mano en la boca gritando; todos se sacaban sangre, se daban golpes y lloraban, temiendo el fi n del mundo. Se sacrifi caba a víctimas humanas particulares: prisioneros, enanos o, mejor aun,

"hombres rojos" o albinos, dependiendo de si el eclipse era solar (cuando el Sol y la Luna se pelean) o lunar. Se pretendía apaciguar así a los astros.37

Sequías, hambrunas, inundaciones

Se suponía que los ritos del año solar y del ciclo de 260 días debían asegurar el buen funcionamiento de la "máquina mundial", pero los dioses eran irascibles y podían enfadarse. Como se dijo antes, al hablar de la fi esta de Detención de las Aguas, después de las hambrunas con que, hacia el fi n de Tollan, se había castigado la falta de tacto y clarividencia de Huémac, los *tlaloque*

sólo habían concedido las lluvias a los mexicas a cambio de la hija del rey, preludio a los sacrifi cios regulares.

Si las aguas demoraban o caían en exceso, convenía sacrifi car a niños de manera suplementaria. En Cholula, según la relación del lugar, si hacían falta lluvias se mataba a niños de entre seis y diez años para enterrarlos frente a la estatua del dios. Durante la gran hambruna de los años Conejo (1450, 1454), Moctezuma I construyó una cerca alrededor del remolino de Pantitlan en la laguna y arrojó ahí varios albinos, macrocéfalos, siameses, enanos y jorobados; además, mandó hacer un gran vaso sacrifi cial de piedra *cuauhxicalli* e inmoló en 37 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro VII, cap. 1,

§§4-5, p. 413 (*CF*, libro 2, pp. 257-259); *Augurios y abusiones, op. cit.* , p. 145; Bartolomé de Las Casas, *op. cit.,* vol. 2, libro III, cap. 174, p. 202; Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Chávez Hayhoe, México, 1945, vol.

1, libro II, cap. 16, p. 110; Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala,* en *Relaciones geográfi cas del siglo XVI: Tlaxcala*, UNAM, México, 1984, t. 1, p. 132.

él a varios hombres para invocar lluvias.38 También se inmoló a niños cuando Ahuítzotl inauguró su nuevo acueducto para llevar agua de Coyoacan *(Coyohuacan)* a Tenochtitlan. El rey Tzotzoma de Coyoacan le había desaconsejado esta agua turbulenta e impetuosa; Ahuítzotl, indignado, lo mandó ejecutar, pero no sin difi cultades, pues Tzotzoma, quien sabía meta-morfosearse, se transformó sucesivamente en águila, jaguar, serpiente y bola de fuego antes de dejarse estrangular. Esto no impidió que la diosa de la "Falda de Jade", Chalchiuhtlicue, es decir, el agua, llegara con tanta fuerza que la ciudad se inun-dó. Para apaciguarla, Ahuítzotl tuvo que inmolar a varios niños nobles: sus co-

razones y sangre alimentaron a las corrientes, así como la sangre de las maceraciones de los sacerdotes y otras ofrendas de incienso, papel, piedras preciosas, oro, ricos paños, codornices…39

De creer a los relatos históricos de los antiguos mexicanos, en los que mito y realidad se colocan en el mismo nivel, los juegos de pelota anunciaban o incluso causaban los periodos críticos, pues supuestamente provocaban las alternancias o el vaivén indispensable para la vida: la procreación; las alternancias del día y la noche; de las estaciones y de la sequía y de la lluvia. Así, las partidas de este juego habrían señalado el fi n de Tollan y de la era tolteca, el fi n del Imperio azteca, el de la era maya quiché y el advenimiento de una nueva era, y no solamente estos cambios, sino también, y sobre todo, los cambios de estación, el paso de la estación seca a la estación de lluvias y viceversa. El mito del triunfo de Huitzilopochtli en Coatépec, en la versión que aparece en el relato de las peregrinaciones aztecas, resulta ilustrativo en este sentido. Al llegar ahí los mexicas establecieron signifi cativamente un templo y el terreno del juego de pelota, este último con un agujero en el centro, equivalente al anillo por donde pasa la pelota, llamado "el pozo de agua". Se vertió agua dentro de él, y Huitzilopochtli ordenó plantar todo tipo de plantas y árboles. El paisaje se volvió verde y maravilloso. Inmediatamente los 400

Huitznahuas pretendieron que los mexicas habían llegado a la tierra prometida, pero Huitzilopochtli, furioso porque éstos 38 Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana precedida del* Códice Ramírez, Ireneo Paz, México, 1878, caps. 70, 80, 89, pp. 563, 517, 601.

39 *Ibid.* , caps. 79-81, pp. 558-566.

EL MITO EN ACCIÓN

165

creyeron saber más que él, decapitó a Coyolxauhqui sobre los pozos de agua durante la noche. En la mañana destruyó el pozo;

en seguida toda la región se secó y los mexicas partieron.40

Los aztecas siguieron haciendo sacrifi cios sobre el campo de juego de pelota; por ejemplo, en la veintena de *panquetzaliztli*. Sirven de testimonio los monumentos, los textos —por desgracia breves— y las representaciones en los códices. Es lícito creer que estos sacrifi cios servían especialmente para acelerar la llegada de las estaciones seca o lluviosa si alguna tar daba.

Desórdenes diversos

Cierto número de crímenes y delitos que atentaban directa o indirectamente contra los dioses o su culto, y por lo tanto contra el buen funcionamiento del universo, exigían al parecer un castigo por sacrifi cio. Cualquiera que robara en un templo era inmediatamente inmolado y su corazón se ofrecía al dios ofendido; se comía su cuerpo como venganza.41 El hechicero que, por malefi cios, intentaba infl igir un daño al poblado recibía la muerte de igual manera. Se inmolaba también a guerreros nobles que, capturados, se habían escapado y regresaban a su tierra, así como a los guardias que habían dejado huir a los pri sioneros, a la gente común que se negaba a asistir a los sacrifi cios humanos, a adversarios en la "guerra fl orida" encontrados en territorio enemigo, a mensajeros considerados traidores, e incluso a hechiceros y adivinos que se equivocaban o predecían una derrota.42

Sacrifi cios privados

Desgracias o desórdenes de la vida privada también podían exigir sacrifi cios humanos. En caso de enfermedad grave, por ejemplo —y la enfermedad era un castigo divino—, o de gran

40 *Ibid.* , cap. 2, pp. 228-229.

41 Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, Hauser y Menet (est. fot.), Madrid, 1914-1936, vol. I, cap. 26, p. 48.

42 Diego Durán, *op. cit*, vol. 2, cap. 65, p. 484; Juan de Torquemada, *op. cit.,* vol. 2, libro XII, cap. 6, pp. 385-386; Manuel

Orozco y Berra, *Historia antigua y de la conquista de México*, Porrúa, México, 1960, vol. 1, pp. 223-228.

peligro, o de captura, se prometía a veces inmolar a alguien cercano, y este compromiso era sagrado. Los misioneros decían haber convertido a un indio que, capturado, había hecho el voto de sacrifi car a un hijo si lograba escapar, lo que en efecto hizo en cuanto lo liberaron.43 Lo mismo valía si se había incurrido en un pecado grave. Los informantes de Sahagún nos han legado un discurso en náhuatl de un confesor a un penitente que había llegado a confesar sus faltas a la diosa

"inmundicia" (Tlazoltéotl) o "Que Come Excrementos" (Tlael-cuani). El hombre —explica el "que lava a la gente", el sacerdote—, pese a haber sido creado puro como la piedra preciosa, se ha ensuciado, contaminado, ha rodado en la inmundicia y en el polvo. No obstante viene a purifi carse, muere, desciende al inframundo y renace. A partir de entonces debe ser prudente, sangrarse dos veces al día, ayunar durante un año, danzar y cantar, barrer, ofrecer papel e incienso, ser caritativo y sacrifi car esclavos. Todo esto según la gravedad de sus faltas.44

Es particularmente claro, en estos ejemplos, que el papel de la víctima era sustituir al sacrifi cante, que pagaba así la muerte que merecía o de la que se había salvado, pagaba su deuda. Se había hablado de ese sistema anteriormente, a propósito del mito de Teotihuacan en la versión de Alarcón y de la fi esta de

atemoztli, y más adelante tendremos una mejor ocasión de volver a este aspecto capital del sistema del sacrifi cio azteca.

En Tlaxcala, antes de la fi esta de *tlacaxipehualiztli,* se practicaba un ayuno de 80 días durante los cuales el fuego doméstico no debía apagarse, al menos entre los personajes de alto rango. Si, a pesar de todo, sucedía, el jefe de la casa mataba a un esclavo y vertía su sangre en la hoguera apagada.45

Los acontecimientos felices de la vida también podían exigir sacrifi cios humanos, acaso para propiciarlos; así, la relación 43 Bartolomé de Las Casas, *op. cit.,* libro III, cap. 179. En ciertos casos, si por enfermedad no se tenían los medios para sacrifi car a una víctima humana, existía también un sustituto más democrático que consistía en una imagen de masa de las divinidades de las montañas, los *tlaloque*, como se pudo ver en la descripción de la fi esta de *atemoztli*.

44 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro VI, cap. 7 (*CF*, libro 6, p. 33).

45 Toribio de Benavente, Motolinía, *Memoriales e Historia de los indios de la Nueva España*, Atlas, Madrid, 1970, vol. I, cap. 27, p. 225; *Historia,* 1970, vol. I, cap. 10, p. 225.

geográfi ca de Tepeucila, de dominio cuicateco, nos enseña que los señores los realizaban con ocasión de una boda o del nacimiento de un hijo.

Diversos

A veces se sacrifi caba solamente porque se tenían demasiados pri sioneros en la Casa de las Jabalinas Serpiente-Espejo, que hacía las veces de prisión en el Templo Mayor de México-Te noch -

titlan.46 Entre los otomíes de Amula Zapotitlan *(RG),* si el se ñor de la hacienda ordenaba matar o sacrifi car a alguno, era obedecido de inmediato.

Funerales

Hay una última ocasión de sacrifi cio que trato, no sin vacilar.

En Mesoamérica, como en otras partes del mundo, se mataba a hombres y mujeres en los funerales de personajes de alto rango, a veces pocos, a veces cientos, según la importancia del difunto, como en la China antigua o en Dahomey.47 Se supo nía que servían y acompañaban a su amo o esposo difunto al más allá. Los textos lo dicen explícitamente y la elección de los acompañantes no deja ninguna duda al respecto. Están primero los personajes encargados de llevar los bienes del difunto, luego las esposas y las muchachas, pero también el capellán del rey fallecido, el maestresala, su escanciador, el peluquero, el perfumero, los enanos, bufones y jorobados de la corte, el orfebre, el fabricante de arcos y fl echas, algunos monteros, los médicos que no pudieron curar al rey, los cuentistas, el tambor y buen número de esclavos.48

¿Podría decirse que estas ejecuciones de acompañantes al más allá se daban en el marco de las relaciones con los seres sobrehumanos y eran entonces sacrifi cios? Parece correcto responder de manera afi rmativa: en primer lugar, los textos 46 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro II, ap.

47 *Supra,* pp. 19-20.

48 Diego Durán, *op. cit.,* vol. 1, cap. 5, p. 56; Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana,* Leyenda, México, 1944, cap. 7, p. 243; Toribio de Benavente, Motolinía, *op. cit.,* vol. II, cap. 2, pp. 128-132; Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro III, ap. cap. 1; *Códice Tudela*, p. 58.

utilizan la palabra *sacrifi cio* y a veces los ritos mismos sugieren que efectivamente se trataba de esto, ya que los funerales y en particular la cremación se desarrollaban en el templo; además, algunos acompañantes recibían la muerte en los monumentales

"vasos del águila" *(cuauhxicalli),* labrados con imágenes de los principales destinatarios del sacrifi cio, el Sol y la Tierra; entre las víctimas se encontraban también los prisioneros de guerra, alimento habitual del Sol y de la Tierra; algunos estaban vestidos como el dios protector de la ciudad o como el rey que lo representaba y en lugar del cual se los inmolaba; entre los modos de ejecución fi guraba la extracción de corazón, que se entregaba al fuego.49

Luego está el hecho de que una de las fi nalidades de estas ejecuciones era asegurar a las víctimas otra vida en un más allá dichoso. Es también uno de los principales objetivos del sacrifi cio en general, desde que Quetzalcóatl y Nanáhuatl lo instauraron en Teotihuacan.

Por último, y tal vez principalmente, al matar a estos diversos personajes se hacía compañía a un ser casi divinizado, sobrehumano en todo caso, que de un modo o de otro seguía reinando en el más allá con su corte. El rey en vida había sido la imagen, el lugarteniente, el representante de una o más divinidades. Muerto, se le revestía con los atributos de cuatro divinidades portadoras del cielo: Quetzalcóatl, Tláloc, Tlazoltéotl y Xipe.50 Su deceso era un anochecer, era el fi n de un día y de una pequeña era, y el hecho de que murieran con él los re presentantes de la sociedad casi íntegra confi rmaba esta idea.

"Quedó el rey Ahuítzotl consagrado en dios y canonizado en el número de dioses."51 Un dios, entonces, pero no un culto.52

49 Toribio de Benavente, Motolinía, *op. cit.,* vol. II, cap. 2, pp. 130- 132; Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana, op. cit.,* cap. 81, p. 570.

50 Diego Durán, *op. cit.,* vol. 2, cap. 39, p. 298; Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana, op. cit.,* cap. 55, pp. 433-435. Ambos citan a Huitzilopochtli en lugar de a Tlazoltéotl,

pero los atavíos que mencionan pertenecen claramente a la diosa.

51 Diego Durán, *op. cit.,* vol. 2, cap. 51, p. 394; también Juan de Torquemada (*op. cit.,* vol. 2, libro X, cap. 35, p. 298) y Bernardino de Sahagún (*Historia general…, op. cit.,* libro X, cap. 29) (*CF*, libro 10, p. 192), a propósito de Teotihuacan, el "Lugar Donde se Convierten en Dioses".

52 A propósito, *vid.* la excelente obra de N. Ragot, *Les Au-delàs aztèques*, BAR, Oxford, 2000, pp. 66-70 (International Series, 881).

Se trataba, en efecto, más bien de un ser sobrehumano, que en la mañana debía luchar en la Casa del Sol, y que en la tarde y en la noche debía reinar con los otros reyes en el paraíso del sol poniente del cenit al nadir, "en consuelo y contento, con descanso, en el infi erno, como lo están agora sus hermanos los reyes […] y están descansando en el descanso del infi erno, lugar tan deleitoso agradable, apacible, de descanso

[…] todo de perpetua alegría, que es lugar y asiento del sol".53

Conclusión

Los sacrifi cios se llevaban a cabo en ocasiones extremadamente numerosas. El ciclo de las fi estas del año solar era por mucho el de mayor importancia. Pretendía primero reactualizar los acontecimientos primordiales que habían fundado el orden del mundo. Un año reproducía —además de una jornada— una era en su integridad, la reactualizaba; recreaba y por lo tanto consolidaba el estado de cosas existente que permitía la vida en la Tierra. Mediante sus personifi cadores, los dioses realizaban sus acciones fundadoras. El paraíso era recreado, la caída reproducida: Toci fecundada daba a luz a Venus-Fuego-Maíz, la tierra apare-

cía, germinaba la planta cultivable por excelencia, y en seguida proliferaba en las Pléyades que el fuego creaba otra vez, y estas estrellas, como todos los astros, contribuían a mantener en su lugar la bóveda celeste. Los dioses exiliados volvían a la Tierra en la llegada de los dioses. Era de noche; entiéndase, la época en que los pueblos erraban y que era recreada; época primero tolteca, luego azteca y, en México-Tenochtitlan, más precisamente, mexica. En medio de la estación de lluvias —es decir, a medianoche, pues dicha es-53 Fernando Alvarado Tezozómoc (*Crónica mexicana, op. cit.*) insiste sobre todo en el inframundo, más o menos agradable según el pasaje: los reyes están en una "bienaventurada estancia […] donde para siempre descansaréis"

(cap. 81, p. 570; cap. 42, pp. 379-380) o en el 9 Mictlan, situado en "las partes oscuras izquierdas, adonde no hay calles ni callejones ni sendas de guía, en el noveno infi erno" (cap. 63, p. 472), o en la "bienaventurada estancia de Xin-moayan [Xiuh mocoyan] al seteno infi erno" (cap. 81, p. 570; también cap. 60, pp. 454-455), en "el sueño del olvido, con su padre […] Mictlanteuctli [Mictlantecuhtli]". ¿O acaso como era cristiano no se atrevió a colocar a estos reyes paganos en el cielo?

tación se asociaba a la noche— se reactualizaba el triunfo del Sol sobre las fuerzas nocturnas, recreando los acontecimientos de Mixcoatépec, Coatépec y Teotihuacan. Al fi nal de la estación se daban las gracias a los dioses de la tierra y de la lluvia que habían hecho crecer el maíz, alimento negado a los toltecas porque no lo merecían.

La estación seca también era bélica. Comenzaba con el amanecer y la primera guerra, la de los cuatro Mimixcoa asociados a los aztecas contra los 400 Mimixcoa, culpables de no haber honrado al Sol y a la Tierra con las primicias de su caza.

Era el principio de la cosecha de los dioses —los guerreros enemigos— y de los hombres. Tras Desollamiento, se daban las gracias a la Tierra y al dios del maíz, y se continuaba la siega hasta la celebración de la Sequía, a mediodía. A mediodía era también el momento en que el Espejo Negro relevaba al verdadero Sol en el cielo, de modo que este principio del periodo de unión de contrarios era en mayor medida una fi esta de Espejo Humeante que de Huitzilopochtli. El personifi cador de Tezcatlipoca, asimilado al seductor del paraíso original, se casaba con las diosas que representaban el agua, las fl ores, la sal y la pimienta. Llegaba la tarde, la unión de los contrarios, el paraíso. En esta mitad del año se festejaba también a los di ferentes integrantes de la sociedad, comenzando por los guerreros y terminando por los difuntos. A fi nales de esta mitad el Sol se ponía, entraba en la Tierra, y la fecundaba. Se cerraba el ciclo. Todo se colocaba en su lugar de nuevo para la Fiesta del Barrido, tras el breve periodo incierto de los cinco días extra (epagómenos), considerados nefastos.

Se debía, entonces, afi anzar sin tregua este mundo precario, asegurando con la mayor frecuencia posible la perenni-dad de los acontecimientos que lo habían engendrado. El Sol y las estrellas mantenían a cierta distancia la bóveda celeste, pero, para mayor seguridad, en el equinoccio (teórico) al fi nal de cada estación se erigían árboles para sostener el cielo como los que, al principio de la era, Tezcatlipoca y Quetzalcóatl habían levantado o que, dicho con mayor precisión, ellos mismos eran *(HMP).*

Las fi estas móviles, no sujetas al año solar, permitían dirigirse regularmente a las divinidades en otros momentos y dis-tribuir mejor su culto a lo largo de todo el año; proporciona-

ban además fechas propicias para las urgencias públicas o individuales. Ya vimos, por lo demás, que en caso contrario, aun cuando no era urgente recurrir a la divinidad, se podía invocar inmediatamente.

Los sacrifi cios más importantes no solamente celebraban a las divinidades, sino sobre todo las hacían morir y renacer, pues la muerte —al menos la muerte sacrifi cial asumida— era renacimiento: el mito de Teotihuacan lo prueba; los dioses que se arrojaron al fuego se volvieron astros y, en algunas versiones, los que se sacrifi caron a continuación alcanzaron, transformados, la morada de los dioses. El mito muestra incluso en una de sus versiones que se puede también morir y revivir al secundar la muerte de Nanáhuatl y la Luna mediante la penitencia. La muerte sacrifi cial permite renacer: así se regenera regularmente a los dioses. ¿Es decir que mueren realmente en el sacrifi cio, a través de sus representantes, como Cristo en la hostia según la doctrina católica? No lo sabemos, pero en todo caso es probable que el sacrifi cio de (los representantes de) los dioses regenere aquello que los dioses encar-nan, las imágenes, los *ixiptla:* el agua, el fuego, el maíz, la Tierra o el Sol que, por su parte, bien puede fenecer o desaparecer…

Esta idea fundamental de regeneración por medio de la muerte sacrifi cial se encuentra particularmente bien expresada en el rito de Toci, donde, según una versión, la víctima que encarna a la diosa es una mujer ya de edad, cuadragenaria, cuya piel reviste un hombre grande y fuerte para a su vez representar a la diosa. También se puede, sin embargo, regenerar, fortalecer y dar fi rmeza a las divinidades en su madurez o en su juventud, según las necesidades de las estaciones, como la Señora Anciana y Xilonen. Se mataba a la primera, Ilamatecuhtli, para estimular e intensifi car la sequía esperada que ella encarnaba. Esta regeneración también podía operar a través de ídolos de masa, pero quizá

los efectos eran menores, acaso mínimos para quienes aportaban a la víctima.

La ejecución de la divinidad no impedía la oblación de su corazón o de su sangre para alimentar a esta misma o a alguna otra divinidad, como el Sol, por ejemplo, a semejanza de lo que sucedía en las versiones mexicas del mito de Teotihuacan.

Los antiguos mexicanos yuxtaponían los ritos, las signifi caciones y los efectos. El rito puede operar simultáneamente como

reactualización, como renacimiento o regeneración derivados del sacrifi cio, y como ofrenda alimenticia. Esta ofrenda puede tomar un sentido muy fuerte, equiparándose al menos en parte con la regeneración, pues revitaliza. El corazón es vida y movimiento; en cuanto a la sangre, aunque "espesa" y "pesada", "moja la carne, la humedece como arcilla […] nos cubre con tierra", vivifi ca "nuestra vida, nos fortalece enormemente".54

Cuando se sacrifi caba a condenados para fortalecer al rey, en particular el día 1 Lluvia, se decía que por medio de ellos su *tonalli*, su fuego interior, se fortalecía; gracias a ellos ganaba renombre *(tléyotl),* honor, y se volvía feroz y aterrador.

Los prisioneros de guerra, por su parte, intervenían sólo en un número restringido de fi estas, pero en una cantidad infi -

nitamente mayor. Por lo regular no representaban verdaderamente a dioses, sino a los Mimixcoa, los hermanos de Mixcóatl, extranjeros victimados en la primera guerra. Al contrario de los esclavos que encarnaban a dioses —a menudo con referentes de la naturaleza—, éstos no remitían sino a aquellos guerreros que se convirtieron en presa para los dioses, divinizados apenas como los guerreros muertos en general, pero acaso más duraderamente porque pertenecían a los tiempos primordiales en que los dioses

todavía habitaban la Tierra. Así, se dice por ejemplo que asistían al sacrifi cio de Teotihuacan.

Son guerreros/presa divinos y lo siguen siendo, pero esto no les impide tener papeles diversos en los sacrifi cios. Figu-ran, claro está, en muchas reactualizaciones, particularmente las que conciernen a los acontecimientos de Mixcoatépec, de Coatépec y de la primera guerra para alimentar al Sol en Espátula Rosa, Levantamiento de Banderas y Desollamiento de Hombres, en los que fungen de combustible indispensable para el Sol y la Tierra y aseguran el funcionamiento de la máquina mundial, obsesión presente desde Moctezuma I. Los guerreros, no obstante, pueden ser también fecundadores, como cuando se los deja caer desde lo alto de los postes como frutos o se los atraviesa con fl echas; pueden servir de estrado o de

"cama" a sacrifi cados más importantes; algunos, consi derados 54 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro X, cap. 27, §12

(*CF*, libro 10, cap. 27, §12, p. 132); A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología.*

Las concepciones de los antiguos nahuas, UNAM, México, 1980, vol. 1, p. 179; vol. 2, pp. 61, 126.

EL MITO EN ACCIÓN

173

estrictamente presas, reciben un trato de venado en *quecholli*.

Al ser quemados en la hoguera —los aztecas quemaban guerreros muertos—, se transforman directamente en astros, cuya tarea, entre otras, era sostener la bóveda celeste en la noche.

Ciertas víctimas tienen explícitamente el papel de mensajeros, como en el día 4 Movimiento y en otro caso —que veremos más adelante— de un mensajero enviado esta vez por si había alguna urgencia extraordinaria.

Por último, otro papel fundamental de estos sacrifi cios era asegurar a las víctimas y a los sacrifi cantes una nueva vida gloriosa, regenerada, muy a menudo en compañía de los dioses destinatarios, en la Casa del Sol para los guerreros, en el paraíso Tlalocan-Tamoanchan o la Casa del Maíz para los demás.

III. LOS ACTORES DEL DRAMA

EL CICLO de las fi estas anuales nos ha familiarizado con los grandes actores del drama sacrifi cial. En esta sección intentaremos ver más de cerca a los principales actores: sacrifi cantes, víctimas y sacrifi cadores. ¿Quiénes son? ¿Cuál es el papel exacto que le corresponde a cada uno y por qué? ¿Cómo inter ac-túan? ¿Cuáles son las repercusiones que pueden esperar?

1. LOS SACRIFICANTES

El término *sacrifi can te* proviene de Hubert y Mauss, quienes, en su famoso *Ensayo sobre la naturaleza y la función del sacrifi cio* de 1899, designan así al "sujeto que obtiene los benefi cios del sacrifi cio o sufre sus efectos".1 Entiéndase aquí al que aporta a la víctima y que es el primer y principal benefi ciario del rito, ya que los efectos del sacrifi cio pueden sobrepasar por mucho lo individual y alcanzar grupos cada vez más vastos, hasta incluir a todos los ciudadanos del poblado e incluso más allá.

Los antiguos mexicanos de lengua náhuatl lo llamaban, si se trataba de un guerrero, *tlamani*, el raptor o "el que captura", y si no, el *ilhuihua*, "maestro de la fi esta",2 o el *tealtiani*, "el que baña [ritualmente] a la gente"; del guerrero que ha capturado a un enemigo, o de la persona o grupo que había adquirido a un esclavo para el sacrifi cio, se decía que "mataba" a su víctima, aunque normalmente fueran los sacerdotes sacrifi cadores quienes la ejecutaban. Aparentemente, el sacrifi cador era, antes que nada, el brazo armado del sacrifi cante. No obstante, veremos también el caso de personas que eran a la vez 1 Pero Torquemada (*Monarquía indiana*, México, Porrúa, 1969, vol. 2, libro X, cap. 22,

p. 274), por ejemplo, emplea ya el término *sacrifi cante* a principios del siglo XVII.

2 Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1956, libro II, cap. 26 (*CF*, libro 2, p. 95).

sacrifi cantes y sacrifi cadores, principalmente en el mito, como podría esperarse.

Ya se mencionó anteriormente que el sacrifi cante se asimilaba al sacrifi cio de la víctima, algo muy conocido en la historia de las religiones y que tendremos la oportunidad de confi rmar a lo largo de este estudio. Ya en el siglo XIX Goblet d'Alviella, en su *Théorie du sacrifi ce* [Teoría del sacrifi cio], explica que, "a menudo, la víctima se identifi caba a la vez con los que ofrecían el sacrifi cio y con el dios destinatario", una

"rareza aparente que se encuentra por igual en ciertos rituales de la antigüedad clásica y de la América precolombina". Para Van der Leeuw, "el sacrifi cio toma el lugar del sacrifi cante, está esencialmente unido a él. El sacrifi cante se entrega con y en el sacrifi cio; el sacrifi cio lo ayuda a consumar el don". Firth señala que, a fi n de cuentas, "el sacrifi cio es un acto personal en que el yo se ofrece simbólicamente". Hubert y Mauss han descrito con detalle la asimilación del sacrifi cante con la víctima en la India. Respecto a México, Orozco y Berra, Alma Elizabeth del Río y Laurette Séjourné han rescatado especialmente este aspecto del sacrifi cio.3

Conocemos los prototipos míticos del sacrifi cante. En Teotihuacan los dioses que invitaron a la Luna y al Buboso a arrojarse a la hoguera tuvieron en cierta medida este papel, como lo confi rma el hecho de que esperaban benefi ciarse del sacrifi cio y ele-

varse también al cielo, pero se acongojaron al verse aún sobre la Tierra y entre los hombres. Según Alarcón, el sacrifi cio del Sol y de la Luna es lo que permite la transmutación de los demás exiliados en la Tierra, y en la versión de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se dice abiertamente que Quetzalcóatl y Tláloc sacrifi caron a sus hijos —es decir, a sus imágenes, sus sustitutos, pues el hijo es *ixiptla* del padre— arrojándolos en la hoguera para que se convirtieran 3 G. van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations,* Payot, París, 1970, pp. 347-348; Manuel Orozco y Berra, *Historia antigua y de la Con quista de México,* Porrúa, México, 1960, vol. 1, pp. 160-166; H. Hubert y M. Mauss, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifi ce", *L'Année Sociologique,* núm. 2, 1899, pp. 29-138; R. Firth, "Sacrifi ce", en *The New Encyclopaedia Britannica,* Chicago y Londres, 1974, vol. 16, p. 128; A. E. del Río, *Bases psicodi námicas de la cultura azteca,* Costa-Amic, México, 1973, p. 257; Laurette Séjourné, *La Pensée des anciens Mexicains,* F. Maspéro, París, 1966, pp. 150-152.

176

LOS ACTORES DEL DRAMA

en el Sol y la Luna, no sin antes haberse sometido a sangrías y ayunos, como los sacrifi cantes. Son a la vez sacrifi cantes, sacrifi cadores y víctimas por asimilación. Sacrifi cador y sacrifi cante coinciden igualmente en Quetzalcóatl cuando venció e inmoló a sus tíos Mimixcoa en Mixcoatépec, o en Huitzilopochtli al ma tar a su hermana mayor y a sus 400 hermanos en Coatépec.

El ejemplo más elocuente de la fusión sacrifi cante-sacrifi -

cado-víctima se encuentra en un episodio semimítico de las peregrinaciones mexicas. Al llegar a Temazcaltitlan, no lejos de México-Tenochtitlan, algunos mexicas murmuraron que Huitzilopochtli los había llevado a su perdición. El dios reaccionó de inmediato: la tierra prometida estaba cerca, les dijo, pero los bri-

bones que así habían hablado habían pecado como hom bres de dos rostros y dos lenguas y debían, para su expiación, hacer con semillas una cabeza con dos rostros y dos lenguas, asaetar-la, buscarla con los ojos vendados, como los ciegos que eran, y comerla todos. Éstos serían los futuros disidentes que pobla-ron el norte de la isla prometida, Tlatelolco;4 habían pecado, pero lo pagaron muriendo simbólicamente a través de imágenes de ellos mismos acribilladas por las fl echas.

No disponemos de ningún texto antiguo que diga que el sacrifi cante muriera a través de su víctima y ganara un mejor más allá gracias a ello. Al contrario, los informantes de Sahagún afi rman que la Casa del Sol, por ejemplo, estaba reservada solamente a los guerreros que morían en el campo de batalla o sobre la piedra de sacrifi cio,5 pero nos cuesta creer que los héroes que no hubieran tenido la fortuna de una muerte así fueran a marchitarse al País de los Muertos; además, sabemos que los reyes y señores que tenían una muerte natural accedían, sin embargo, a un bello más allá. ¿Cómo explicar esto sin la asimilación a la víctima ofrecida? ¿Cómo comprender de otro modo la asimilación, presente en numerosos detalles y ex presada cabalmente ("aquélla era su misma carne")?

¿A quién le estaba permitido ofrendar seres humanos a los dioses? Se ha dicho que era un privilegio exclusivo de la clase 4 *HMP*, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, p. 55.

5 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro III, ap., cap. 3.

LOS ACTORES DEL DRAMA

177

superior y, en efecto, ciertos pasajes así lo sugieren.6 Durán, por ejemplo, cuenta que cuando preguntaba a los indios por qué no les bastaba ofrecer codornices y palomas, le respondían

"como haciendo burla […] que aquellas eran ofrendas de hombres bajos y pobres y que el ofrecer hombres cautivos y presos y esclavos era ofrenda de grandes señores y de caballeros";7

esto daba prestigio y riqueza, y se consideraba magnifi cente.

Además, concluye Durán, sólo se sacrifi caba a las personas ofrecidas por la gente rica y de calidad.

No obstante, el dominico describe sobre todo una situación dada. Lamentablemente ignoramos la norma y no hay razón para creer que fuera la misma en todos lados. Es probable que en general, y antes del incremento sacrifi cial que inició con Moctezuma I, la mayoría de los sacrifi cios debiera estar al alcance solamente de la clase superior, de gente rica o guerreros. En México-Tenochtitlan el guerrero que hubiera tomado un cautivo lo daba en sacrifi cio, lo cual era también posible sin gozar de mucho prestigio ni pertenecer aun a la clase superior.

También hay que mencionar que Durán habla de los sacrifi cios solemnes en el templo, pero había otras formas más expeditas de inmolar hombres, de las que hablaremos a continuación.

Si bien —como decíamos— todos podían matar animales

o sustitutos de víctimas humanas o divinas, a los sacrifi cios humanos, en cambio, sólo accedían quienes arriesgaban su vida o poseían riquezas considerables, es decir, los guerreros que capturaban a sus víctimas en el campo de batalla y las personas de ambos sexos o las colectividades que tenían los medios para sacrifi car esclavos o niños: señores, nobles, miembros de asociaciones o gremios de toda índole (sacerdotes, comerciantes, plumajeros, lapidarios, orfebres, malleros, comerciantes de agua, salineros, médicos…), gremios propiamente dichos, *calpulli* (barrios) e incluso, a fi n de cuentas, cualquier jefe de familia, pues las inmolaciones de niños eran numerosas. Esta afi rmación es válida sólo para las ciudades importantes, pues fuera de ellas los

sacrifi cios humanos, algunos muy raros, parecían en general reservados a los señores y los grandes guerreros.

6 Y. González Torres, *El sacrifi cio humano entre los mexicas,* FCE / INAH, México, 1985, p. 188.

7 Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra fi r-me*, Porrúa, México, 1967, vol. 1, cap. 14, pp. 140-141.

178

LOS ACTORES DEL DRAMA

Quizá la expansión del Imperio azteca democratizó el sacrifi cio humano dada la mayor afl uencia de cautivos y es clavos.

¿El sacrifi cio requería autorización real?8 Al menos era necesaria la de las autoridades locales del *calpulli*, del pueblo, del gremio, o hasta de todo el poblado, según la importancia, la pertenencia y el rango del solicitante. Un noble importante se dirigía al rey. El *Códice Tudela* dice que en *etzalcualiztli* la persona que quería sacrifi car a un esclavo "imagen" de Tláloc iba con el señor del lugar a solicitar la autorización. Para los guerreros la inmolación de sus prisioneros parecía ser un derecho (en las grandes ciudades) o incluso una obligación, pero las autoridades decidían el momento. Carecemos de información sufi ciente sobre los penitentes o enfermos que querían realizar un sacrifi cio para curarse o expiar sus culpas.

Los guerreros

La guerra era, antes que nada, un asunto de los nobles. Cuando nacía un niño, si era noble, se le daba una "rodelilla chiquita"

y una espada pequeña, mientras que los hijos del pueblo recibían las insignias o instrumentos de su futuro ofi cio: el pintor un pincel, el carpintero una azuela, etc. El cordón umbilical del niño (noble) se enterraba en el campo de batalla, bajo tierra bélica, y el de la niña cerca del hogar o en una esquina de la casa.

Al recién nacido noble le informaban con afl icción y dolor lo que le esperaba en la tierra: moriría en guerra o en sacrifi -

cio para los dioses [auh ca iaoc momjqujliz, anoçe teomjquiz].

Su morada no era la tierra, pues era águila, jaguar, espátula rosa, cenzontle, serpiente, pájaro de la divinidad; la guerra era su recompensa y su tributo.

Allí eres enviado; tu ofi cio y facultad es la guerra, tu ofi cio es dar a beber al sol con sangre de los enemigos, y dar de comer a la tierra, que se llama Tlaltecutli, con los cuerpos de tus enemigos.

Tu propia tierra, y tu heredad, y tu padre, es la casa del sol, en el 8 J. Broda, "Tlacaxipehualiztli: A Reconstruction of an Aztec Calendar Festival from 16th Century Sources", *REAA*, 6, p. 180; Yolotl González Torres, *op. cit.,* p. 237.

LOS ACTORES DEL DRAMA

179

cielo […] Por ventura merecerás, y serás digno de morir en este lugar y recibir en él muerte fl orida.9

La milicia no estaba compuesta solamente de nobles, sino que podía incluir gente común que tomaba la carrera militar como profesión, ya que teóricamente todo habitante sano del lugar —ciudad o centro ceremonial y territorio al que pertenecía— podía ser llamado a guerrear si así se requería, puesto que había recibido, en teoría, cierta formación en el *telpochcalli*, la Casa de Jóvenes. Tenemos, sin embargo, muy poca información sobre la manera en que esto se llevaba a la práctica, sobre todo en las ciudades poderosas, que podían reclamar el apoyo de tropas de poblaciones aliadas o sometidas.10

En las grandes ciudades los guerreros ofrendaban a la mayoría de sus víctimas. La Triple Alianza y poblaciones como Tlaxcala, Huexotzinco (Huejotzingo), Cholula, Atlixco, Tecóac y Tliliuhquitépec ¿no tenían, en principio, la misión de hacer la guerra para alimentar al Sol y a la Tierra y mantener en marcha la "má-

quina mundial"? Pero esto era sólo un discurso particular, al parecer propio principalmente de los nobles. De hecho, hay que distinguir entre la "guerra fl orida" —resultado del famoso pacto de 1454 entre la Triple Alianza y el valle de México— y la guerra a secas. En ambas se capturaban prisioneros para el sacrifi cio, pero la guerra ordinaria tenía, antes que nada, los objetivos típicos de una guerra. No era pertinente atacar a una población con el pretexto de querer alimentar al Sol y a la Tierra: se necesitaban motivaciones legítimas, tales como una masacre de comerciantes, de mensajeros o embajadores, el rechazo comercial, etc. El rey debía someter sus motivos a una asamblea de vasallos, guerreros distinguidos y ciudadanos, que daban o no su aprobación. En caso de recha-9 Diego Durán, *op. cit.,* vol. 1, cap. 5, p. 57; *Codex Mendoza*, 56v; José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, FCE, México, 1962, libro V, cap.

27, p. 265; J. García Quintana, "El baño ritual entre los nahuas según el *Códice fl orentino", ECN*, 8, 1969; Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op.*

cit., libro VI, caps. 30-31, p. 367; *Códice carolino*, A. M. Garibay K. (ed.), *ECN*, 7, 1968, 184r, p. 48.

10 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro III, cap. 4. Sobre este tema, *vid.* : R. Hassig, *Aztec Warfare: Imperial Expansion and Political Control*, University of Oklahoma Press, Norman y Londres, 1988; M. E. Smith, *The Aztecs*, Blackwell, Malden, Oxford, 1998, pp. 171-173.

zo, podían plantearla de nuevo y, tras una tercera solicitud, ir más allá y proceder a la declaración de guerra o, en su defec-to, a un ataque sorpresa.11 Por el contrario, la guerra fl orida *(xochiyaóyotl)* buscaba la captura de prisioneros en teoría sólo para el sacrifi cio.

Hay entonces dos tipos de guerras diferentes según sus objetivos, pero dos guerras ritualizadas, a las que se invitaba a participar a buena parte de la población. Las mujeres casadas, las muchachas y las monjas de los conventos ayunaban y no se bañaban, mientras que los sacerdotes se extraían aún más sangre cada cuatro días. En la mañana, antes de que saliera Venus, las esposas y las hermanas de los guerreros en campaña se dirigían a pequeños oratorios donde colgaban las mantas de los ausentes y los huesos de los guerreros que habían inmolado, sahumaban e imploraban a los dioses y a los huesos para que les dieran la victoria. Les daban de comer, en particular ciertas tortillas grandes y blancas, *papalotlaxcalli,* y les aseguraban que sus padres no habían ido al trabajo, como acostumbraban, para ganarse la vida, sino ¡sólo! para servir a los dioses. El rey ayunaba aún más que los otros hasta el regreso de la milicia.12

Los "señores del sol" *(tonatiuh itlatocahoan)* dirigían la campaña, y los sacerdotes, un día antes que la milicia, llevaban cargando en sus espaldas imágenes de las divinidades al campo de batalla. Antes del encuentro, de preferencia en des-campado, se apresuraban a encender el fuego (con garrochas) y luego hacían sonar las conchas. En cuanto el fuego estaba asegurado, echaban gritos como señal de asalto. Los lanzado-res de piedras o de jabalinas o los arqueros atacaban primero; 11 Toribio de Benavente, Motolinía, *Memoriales e Historia de los indios de la Nueva España*, Atlas, Madrid, 1970, vol. II, cap. 12, pp. 157-158, seguido por Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Chávez Hayhoe, México, 1945, vol. 1, libro II, cap. 26, p. 144. Veáse también Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Historia chichimeca,* en *Obras históricas*, UNAM-IIH, México, vol. 2, cap. 38, p. 103. Según él, la Triple Alianza se reunió en consejo de guerra "con sus capitanes y consejeros".

12 Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana precedida del* Códice Ramírez, Ireneo Paz, México, 1878, cap. 70, p.

539; Diego Durán, *op. cit.,* vol. 2, cap. 46, pp. 358-359; Juan Bautista de Pomar, *Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco,* en *Relaciones geográfi cas del siglo XVI, México*, UNAM, México, 1986, pp. 68-69.

luego, cuando habían lanzado todos sus proyectiles —algunos arqueros llegaban a disparar con precisión varias fl echas a la vez —, los otros se precipitaban sin orden blandiendo su espada corta con hojas de obsidiana. El o los primeros prisioneros eran inmediatamente sacrifi cados ante las imágenes divinas.13

La mayoría de las veces uno de los ejércitos cedía desde el primer combate y emprendía la retirada. A los vencidos en duelo se les podía sacar el corazón y extenderlo hacia el Sol, lo que bastaba para hacer de este acto un sacrifi cio. Como siempre, era sobre todo durante la desbandada y el sálvese quien pueda que tenía lugar la captura, a menudo poco gloriosa, de guerreros. Los vencidos se sometían, obligando eventualmente a su rey a que se rindiera, o bien, fuera ejecutado. Por lo regular la caza de hombres se llevaba hasta el poblado enemigo, que era saqueado e incendiado. A veces los aztecas acababan con todos después de realizar algunos sacrifi cios in situ, o mataban a cualquiera mayor de ocho años, o sólo dejaban con vida a uno de cada dos hombres jóvenes, o a los niños y niñas.

Todo esto también podía acompañarse de matanzas e inmolaciones, pero a veces la consigna era capturarlos a todos.14

Cuando un guerrero tomaba a un vencido, decía: "es como mi hijo amado", y el otro respondía: "es mi amado padre" *(ca notatzin).* 15 La captura no era siempre fácil; a veces tenían que cortar las pantorrillas del obstinado. Más a menudo se junta-ban varios, máximo seis, para neutralizar a un enemigo. En seguida, para el banquete caníbal que iba después del sacrifi -

cio, se repartía el cuerpo entre los seis en el orden en que ha-

13 Bernardino de Sahagún, *Historia general…*, *op. cit.,* libro VIII, cap. 17, §1; *RG* de Ixtepexi, zapoteca; de Alauiztlan, chontal; de Ichcateopan, Instlahuaca y Tecomaztlahuala, mixtecas; M. Graulich, *Moctezuma ou l'apogée et la chute de l'Empire Aztèque*, Fayard, París, 1994, p. 128.

14 Toribio de Benavente, Motolinía, *op. cit.,* vol. II, caps. 13-14, pp. 158-159; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.,* vol. 1, libro II, cap. 27, pp. 143-144; Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana…, op. cit.,* caps. 34, 38, 52, 57, pp. 344-345, 359, 422-423, 430-431; Diego Durán, *op. cit.,* vol. 2, caps. 25, 28, 35, 43, pp. 208, 229, 269, 359. Respecto a los sacrifi cios en batalla o masacres, contamos sobre todo con los testimonios de los conquistadores.

15 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro II, cap. 21 (*CF*, libro 2, p. 54). ["El señor del cautivo no comía de la carne, porque hacía de cuenta que aquélla era su misma carne, porque desde la hora que le cautivó la tenía por su hijo, y el cautivo a su señor por padre", en *Historia general…*, *op.*

cit., libro II, cap. 21, p. 100.]

bían puesto la mano sobre el enemigo. Si varios guerreros reclamaban a un mismo prisionero y no había testigos, un "señor del Sol" hacía el reparto, tras haber escuchado el testimonio del prisionero. En caso de que la duda persistiera, se podía enviar al prisionero a un templo. Todo aquel que engañara en esta materia —apropiarse de un prisionero de otro o ceder un prisionero propio a alguien más— era castigado con la muerte, así fuera un hijo de rey. Nezahualpilli de Texcoco mandó atar a sus dos hijos porque, durante el combate, tomaron a los prisioneros de otros

soldados. Como venían heridos, el rey dejó que se curaran y luego, ya recuperados, los mandó atar.16

Este rigor extremo en la atribución precisa de las víctimas se explica tanto por la importancia de la captura de víctimas co-mo por su papel como motor social. El número de prisioneros inmolados condicionaba, al menos en gran medida, el avance en la jerarquía militar. Varias fuentes, más o menos convergen-tes, describen con detalle el proceso en México-Tenochtitlan: a la edad de 10 años el niño, hasta entonces rapado, se dejaba crecer un mechón atrás de la cabeza, el cual le cortaban cuando tomaba su primer prisionero con ayuda de otras personas.

A partir de ese momento se dejaba crecer un mechón del lado derecho, hasta por debajo de la oreja, que lo haría objeto de burla si regresaba dos o tres veces de la guerra sin prisionero.

El que conseguía por sí mismo un prisionero se volvía un

"guía de jóvenes" al que el rey mismo le daba en recompensa, por ejemplo, una capa naranja a rayas con un escorpión de adorno, un taparrabos carmín de largos extremos y otro policromo. Se le pintaba el cuerpo de ocre amarillo y el rostro de ocre rojo. Si era un *pilli,* un noble, sólo se usaba ocre rojo y se le pegaba el plumón o pluma tierna del águila.17

Las siguientes capturas otorgaban al joven guerrero títulos superiores y el derecho de llevar insignias más importantes. A partir de cuatro se volvía "guerrero jefe experimentado"

16 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* caps. 1, 8, 17, §1; Toribio de Benavente, Motolinía, *op. cit.,* vol. II, caps. 13-14, p. 160; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.,* vol. 1, libro II, cap. 27, p. 144; Juan Bautista de Pomar, *op. cit.* ; Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Historia chichimeca, op. cit.,* vol.

2, cap. 67, p. 170.

17 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro VIII, cap. 21; *CF*, libro 8, pp. 75-83.

(tequihua) y podía tomar su lugar en la Casa de las Águilas *(cuauhcalli),* donde se reunían los grandes guerreros. A continuación, si capturaba huastecos u otros bárbaros se estanca-ba, pero si hacía prisioneros del valle de Tlaxcala en "guerra fl orida" se convertía en "gran valiente" *(huey tiacauh),* "punta del águila" *(cuauhyácatl)* y recibía del rey riquezas en forma de atavíos e insignias. Otros títulos prestigiosos eran los de "tonsurado" *(quáchic),* guerrero de retaguardia y refuerzo último que jamás retrocede, y *otomi*. Según otra versión, el que había capturado cinco prisioneros se hacía dos rasuradas hacia las orejas y era llamado *quáchic*, el título más honorable. Cuando había matado seis podía cortarse los cabellos de la mitad de la cabeza hacia la frente. Con siete muertos se volvía *cuauhteno-chtli* ("tuna del águila"); con 10, *tlacatecuhtli* ("señor de los hombres"), y además se volvía señor de un pueblo, donde podía descansar por el resto de sus días.18

No sé bien dónde irían en esta jerarquía los "caballeros"

(así decían los españoles) águila-jaguar y menos aún los caballeros "pardos" que menciona Durán.19 Al tratar la carrera de las armas, este autor explica que, en efecto, un soldado de origen modesto podía volverse de linaje noble si realizaba alguna hazaña, y se convertía entonces en un caballero pardo. Lo presentaban al señor, quien le cortaba la trenza, le daba un bello atuendo de guerrero y adornos de valor, le confería el privilegio de vestir algodón y de usar sandalias en el palacio, comer carne humana y beber pulque en público, tener amantes y estar exento de tributo. Recibía tierras y tenía las puertas abiertas a la mesa del palacio.

Para los nobles, las capturas en estas guerras confi rmaban su nobleza y su calidad de águilas-jaguar que les permitían gobernar

poblaciones y volverse comensales del rey.20

18 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro VIII, cap. 21; *CF*, libro 8, pp. 53, 58, 73-75. Por ejemplo, Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, Porrúa, México, 1985, vol. I, cap. 22, pp. 43-44.

19 Diego Durán, *op. cit.,* vol. 1, cap. 11, pp. 114-115.

20 *Vid.* también para este tema R. Hassig, *op. cit.* ; Yolotl González Torres,

op. cit., p. 218. Entre los indios de las planicies, por ejemplo, N. Davies, *Opfertod und Menschenopfer. Glaube, Liebe und Verzwifl ung in der Geschichte der Menschheit*, Ullstein, Fráncfort, 1983, p. 70. En Tlaxcala había guerreros que habían tomado o matado a más de 20, 80 e incluso 100 personas: Toribio de Benavente, Motolinía, *op. cit.,* cap. 11, p. 226.

Después de obtener la victoria, se enviaba a un mensajero a anunciar al rey la toma de prisioneros, y permanecía con él hasta nuevo aviso. En el pueblo ya tomado se procedía a la cuenta de los prisioneros que los diferentes aliados habían obtenido, y los guerreros experimentados hacían un informe de-fi nitivo al rey, precisando en especial el número de nobles cuya conducta merecía honores. El que hubiera capturado a un gran señor lo entregaba a su propio señor, quien a cambio le otorgaba pedrería y otras riquezas. A continuación se ponían en camino con los prisioneros guerreros, pero también mujeres y niños destinados a la esclavitud. Muchos morían en el trayecto.

A los huastecos se les sujetaba con una cuerda que pasaba a través del agujero que se hacían en la nariz. A otros les ponían collares de madera y les ataban brazos y pies. Los de Miahuatlan disuadían a sus prisioneros de todo intento de fuga atando la cuerda del arco a su miembro viril.21

Los vencedores hacían una magnífi ca entrada triunfal en México-Tenochtitlan con sus prisioneros, cada cual con su esclavo.22 Los antiguos guerreros sacerdotes23 y los dignatarios de todo rango de los templos los esperaban a las puertas de la ciudad, formados según su importancia con sus atuendos específi cos, pero recibían sobre todo a los cautivos, "víctimas de los dioses", a quienes sahumaban y daban pan sagrado ensartado en cuerdas, mientras les anunciaban:

Seáis muy bien venidos y llegados á esta corte de México Tenochtitlan, en el remanso del agua, donde cantó el águila y donde sil-bó la culebra; donde vuelan los peces; donde salió el agua azul y se juntó con la bermeja […] donde tiene su mando y jurisdicción el dios Huitzilopochtli, y no penséis que os ha traído acaso ni tampoco á buscar vuestra vida, sino á morir por él, y á poner el pecho y la garganta al cuchillo, y á esta causa os concedió el ver y gozar desta insigne ciudad, sin cuya muerte no se os abriera la 21 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro VIII, cap. 20

(*CF*, libro 8, pp. 72-73); Diego Durán, *op. cit.,* vol. 2, cap. 42, pp. 327, 330; *RG*

de Miahuatlan; Toribio de Benavente, Motolinía, *op. cit.,* vol. II, cap. 13.

22 Diego Durán, *op. cit.,* vol. 2 [cap. 18], cap. 40, p. 305.

23 Aquí las "viejas águilas", las *cuauhhuehuetque*, fi guran entre los sacerdotes, pero en otra descripción (Diego Durán, *op. cit.,* vol. 2, cap. 40, p. 305) son ancianos que ya no pueden ir a la guerra.

LOS ACTORES DEL DRAMA

185

puerta de poder entrar en ella jamás […] seáis muy bien venidos, que lo que os debe consolar es que no venís por ningún acto

mu-jeril ni infame, si no por hechos de hombre, para que muráis aquí y quede perpetua memoria de vosotros.

Luego les daban pulque divino *(teooctli)* como bebida, equiparándolos así con los Mimixcoa, los guerreros sacrifi ciales prototípicos ebrios de pulque.

En un primer momento se trataba a los guerreros como enemigos y, sin preámbulos, les informaban su situación: eran vencidos y su suerte era ineluctable pero gloriosa. Al mismo tiempo, se les daba la bienvenida, pues estaban "en su casa" y su muerte los transformaría en Mimixcoa y compañeros del Sol. Se les sahumaba como entidades sagradas, quizá también para purifi carlos como futura ofrenda de los dioses.

Tras haberlos presentado, "merced del sol, señor de la tierra", a la población,24 a los sacerdotes y en particular a los guerreros que, impedidos por la edad o por sus deberes, no habían podido participar en la caza del hombre, se conducía a los cautivos ante el destinatario del primer sacrifi cio, Huitzilopochtli.25 Debían pasar en fi la ante el ídolo, en su templo, haciendo una profunda reverencia y luego, tras haber visitado diferentes lugares que tenían un papel en la ejecución —el gran

"vaso de águila" *(cuauhxicalli),* la rueda de piedra *(temalácatl)* para el sacrifi cio llamado "gladiatorio", la plataforma de exposición de cráneos de los sacrifi cados *(tzompantli)*—, iban asimismo ante el soberano en su palacio. Éste, que era como "segunda persona del dios […] y que adoran como a los dioses", les daba vestimentas y alimento, e incluso fl ores o puros. La

"serpiente hembra" o *cihuacóatl,* segunda persona del rey, les llamaba "hermanos" y les decía que estaban en su casa. Era, en efecto, importante integrar a los prisioneros en el grupo de los mexicas, de modo que estuvieran de verdad "en su casa".

A veces recibían a mujeres públicas que los reconfortaban los primeros días y eran entonces, por un tiempo, como esposas 24

Diego Durán, *op. cit.,* vol. 2, cap. 21, p. 182.

25 La fuente no menciona a la tierra, segundo destinatario, pero estaba presente en varios lugares y bajo varias formas en la pirámide principal de México-Tenochtitlan.

mexicas de los extranjeros.26 Conocemos el caso de un prisionero de renombre, el tlaxcalteca Tlahuicole, que vivió tanto tiempo en libertad dentro de la ciudad antes de ser inmolado que se volvió miembro de ella.27

Después de las danzas —no sabemos si ejecutadas por los vencedores, los prisioneros o ambos— los señores se dirigían a manifestar su sumisión sangrándose ante Huitzilopochtli y ante el rey como signo de humildad declarándose a partir de entonces servidores del dios. Escuchaban entonces las condiciones que les imponían. Luego, los cautivos eran confi ados a los intendentes de la ciudad, los "guardianes de la casa" *(calpixque)* como "merced del Sol, señor de la Tierra" e "hijo y vasallo del Sol". Permanecían muy vigilados, pero en caso de eva sión el guardián daba al dueño una esclava joven, una rodela y una carga de 20 mantas equivalente al precio de un esclavo ordinario, aunque también se sabe de guardianes ejecutados como castigo. En Teotihuacan *(RG)* el prisionero llevado al sacrifi cio que llegaba a escaparse y a pasar tras la estatua del dios del templo salvaba su vida y ganaba su libertad.28

Si el sacrifi cante era un rey que ofrendaba a su primer prisionero, el ceremonial era específi co. El prisionero era considerado como su hijo y honrado igual que el señor mismo,

"aunque no tan de veras". Era el primero en entrar a la ciudad, en andas; recibía saludos antes que su dueño y, como se suponía que estaba en su casa, lo celebraban. Durante todo este

tiempo el señor ayunaba y multiplicaba las cortesías ceremoniales.29

Cuando venció a los matlatzincas, el rey Axayácatl hizo su entrada triunfal en la ciudad y fue directo al templo para agradecer a Huitzilopochtli; luego, ante el ídolo, se sacó sangre de las orejas, de los muslos y del fi lo de la tibia, tras lo cual sacri-26 Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la Conquista*, INAH / GV Editores, México, 1991, 7r, pp. 128-129.

27 M. Graulich, "Tlahuicole, un héroe tlaxcalteca controvertido", en *El héroe entre el mito y la historia*, UNAM-CEMCA, México, 2000.

28 Diego Durán, *op. cit.,* vol. 2, caps. 17, 19, 20, pp. 159-169, 182, 188; Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana…, op. cit.,* caps. 28, 62, pp. 317, 469, 530; Toribio de Benavente, Motolinía, *op. cit.,* vol. II, cap. 13; J. de Durand-Forest, "Los artesanos mexicas", *RMEA*, 30, 1984, p. 39.

29 Toribio de Benavente, Motolinía, *op. cit.,* vol. II, cap. 14, p. 161; Gerónimo de Mendieta, *op. cit.,* vol. 1, libro II, cap. 27, pp. 144-146.

LOS ACTORES DEL DRAMA

187

fi có numerosas codornices torciéndoles el cuello. Es de suponerse que los otros guerreros realizaban ritos parecidos, por ejemplo en sus templos de barrio. A continuación, el rey trajo a los prisioneros que había capturado él mismo "y los hizo vestir con sus armas, para que fuesen conocidos y vistos y para que los honrasen y bailasen en los areitos comunes, lo cual hacían hacer a todos los presos cada día en la plaza del Tlatelulco".30

¿Cómo explicar la integración-asimilación de prisioneros, cuyo ejemplo extremo era seguramente el de los tupinambos de Brasil?31 Lo que sucede es que el *otro* es diferente, es decir, de

menor valor, y sólo se convierte en una ofrenda digna a partir del momento en que es aceptado e *integrado*. Podemos pensar, junto con René Girard, que tomar a una víctima del grupo propio podría desencadenar violencia y venganza, pero, por otro lado, el efecto de saciedad que el sacrifi cio debe aportar al grupo sólo se produce si la víctima forma parte de él. Para reconciliar estos imperativos hay que escoger a una víctima marginal (miembro del grupo sin serlo completamente; por ejemplo, un niño) o extranjera, pero integrarla como si, no obstante, la víctima perteneciera al grupo.32 En todo caso, lo cierto es que la teoría azteca del sacrifi cio volvía indispensable la integración de la víctima, pues se suponía que el sacrifi cante (aquí, en primer lugar, el que había capturado al prisionero) moría simbólicamente a través de su "hijo", su imagen *(ixiptla):* la víctima que lo representaba.

Los datos acerca del protocolo ritual consecuente para el guerrero sacrifi cante están muy diseminados. Los informantes de Sahagún nos conceden las descripciones más completas cuando describen la fi esta de Desollamiento de Hombres, reactualización de la primera guerra de los cuatro Mimixcoa contra los 400 para alimentar al Sol y a la Tierra. En ésta, el comienzo de la siega y de la cosecha para los hombres coinci-30 Diego Durán, *op. cit.,* vol. 2, cap. 35, p. 274.

31 A. Métraux, *Religions et magies indiennes d'Amérique du sud,* París, Gallimard, 1967; I. Combès, *La Tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*, PUF, París, 1992. El prisionero vivía, mientras tanto, varios años entre los vencedores, y podía incluso casarse antes de ser fi nalmente ejecutado en un rito muy parecido al "sacrifi cio gladiatorio".

32 R. Girard, *La Violence et le sacré*, Grasset, París, 1972.

188

LOS ACTORES DEL DRAMA

día (en el tiempo teórico, al menos) con la cosecha para los dioses. Era, por lo tanto, la gran celebración de la guerra, y tenemos razones para creer que los ritos relacionados con los guerreros sacrifi cantes eran bastante representativos.

El guerrero que quería ofrendar a un cautivo en sacrifi cio hacía primero el voto y la promesa en el *calpulco,* la casa o el templo de su barrio. Este voto podía ser sólo teórico, porque en México y en otras ciudades poderosas donde se inmolaba a los guerreros capturados en su totalidad los sacrifi cantes no podían decidir realmente, pero, además, en este mes no sólo se sacrifi caban guerreros, sino también a los no combatientes, los viejos, mujeres y niños.33 ¿Estas personas pertenecían a sus raptores o al Estado? No me atrevería a pronunciarme defi nitivamente acerca de un tema tan poco documentado, pero el voto en cuestión parece indicar que eran de los raptores.

Al fi nal de *atlcahualo,* el mes que precede a Desollamiento de Hombres, había una representación pública de las víctimas que iban a ser "rayadas", es decir, ejecutadas en el sacrifi cio gladiatorio. Primero las conducían al templo del dios Xipe Tótec, "Nuestro Señor de Piel [de desollado]", donde se simulaba la escisión del corazón con tortillas de maíz, anunciando así su destino sin dejar de señalar que eran la cosecha de los dioses. Luego eran llevados al exterior cuatro veces —suponemos que en cuatro días sucesivos— para presentarlos, ataviados con papel rojo o blanco, alternativamente, los colores típicos de Xipe. Después de esto, revestían los atuendos rojos con manchas negras con los que morirían. Sus dueños, por su parte, se pintaban de rojo y se cubrían brazos y piernas con la pluma tierna del guajolote. Le prestaban además insignias preciosas, en especial un escudo y un palo de sonajas típicos de Xipe.

¿Cuál era la relación entre los guajolotes y los sacrifi cantes? Los señores y los nobles eran a veces califi cados de guajolotes, animal de Tezcatlipoca, asociado también a la sangre sacrifi cial,

al cuchillo de obsidiana y al Sol. Quizá estas últimas asociaciones expliquen el emplumado.34 Tezozómoc se-33 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro II, cap. 21, p.

49; Toribio de Benavente, Motolinía, *op. cit.,* vol. I, cap. 16, p. 24. Probablemente los que no habían sido reducidos a la esclavitud o vendidos.

34 *Códice Aubin*, fol. 5v: los aztecas que iban a sacrifi car a los Mimixcoa

LOS ACTORES DEL DRAMA

189

ñala por otro lado, a propósito de una celebración histórica llamada *tlacaxipehualiztli,* que los *cautivos* huastecos bailaban, cantaban y chifl aban fuerte a la manera del guajolote.

Esto es todo lo que sabemos del comportamiento del sacrifi cante hasta la víspera de la ejecución. Anteriormente se con-jeturó que durante los días precedentes al sacrifi cio podía ayunar, hacer penitencia, a semejanza del rey cuando tomaba a un prisionero. Un texto general de Sahagún dice que los hombres se sacaban sangre durante los cinco días que precedían a las fi estas mensuales.35 En Ameca,36 antes de un sacrifi cio humano los señores y los valientes se encerraban cinco días en el templo para ayunar. El *Códice Tudela* habla de un ayuno de cinco días para los sacrifi cantes en *xócotl huetzi.* En la tarde del día 19 de Desollamiento de Hombres había, en todo caso, una solemne "danza de cautivos" en la que participaban seguramente los sacrifi cantes, como Sahagún lo afi rma respecto a otras fi estas.37

Una práctica sistemática era, al parecer, que los amos y las víctimas pasaran la noche en vela en el *calpulco.* A medianoche, los primeros arrancaban cabellos de la coronilla de su víctima, mientras decían: " 'El Hombre Águila se ha elevado'

porque de hecho quien moría en guerra iba, iba a mirar, a sentarse y descansar ante la presencia del sol", luego echaban gri-

tos y se golpeaban la boca con la mano. Estos cabellos se colocaban frente al fuego y luego el sacrifi cante los conservaba con cuidado, ya que "así merecía honor, fl ores, tabaco y mantas". Así guardaría un recuerdo de él, pues "así tomaba gloria

[el *tléyotl*] del cautivo". Otras descripciones de este rito inforcaídos también se cubrían con pluma fi na. Sobre los guajolotes, *vid.* Diego Durán, *op. cit.,* vol. 2, cap. 52, p. 397; *CVA*, 47, 110; E. Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, Asher & Co, Berlín, 1922-1923, vol. 3, pp. 372-373; vol. 4, pp. 137, 619; Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana precedida del* Códice Ramírez, *op. cit.,* cap. 29, pp. 316-317; G. Olivier, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le "Seigneur au miroir fumant"* , Musée de l'Homme, París, 1997 pp. 49-50 (Mémoires de l'Institut d'Éthnologie, XXXIII).

35 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* vol. 1, libro II, cap. 2, p. 244.

36 *RG* de Ameca, cap. 14.

37 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro II, cap. 29 (*CF*, libro 2, p. 113); *Códex Tudela,* 20v.

man que se cortaban estos cabellos con una hoja de obsidiana llamada "uña de halcón", se les ataban dos plumas de garza con un hilo rojo y se los metía en un recipiente: canasta de caña o "escudilla de águila". El sacrifi cante la llevaba a su casa y la colgaba de una viga, manifestando así sus hazañas viriles y el hecho de haber capturado a un prisionero; el recipiente sólo habría de bajarse hasta el día de su muerte. Después de esto, los amos no dormían y vigilaban a sus cautivos.38

Este rito del cabello como trofeo, signo evidente de valentía, repetía en cierta manera el gesto de captura, que consiste en asir

a un enemigo de la cabellera.39 El texto recuerda igualmente que el sacrifi cante ganaba honores y riqueza con la presencia ostensible del vencido en su casa y con su inmolación.

Por último, el sacrifi cante se apropiaba también de una fuerza particular del vencido, su *tléyotl.*

El *tléyotl* contenido en los cabellos de la coronilla es literalmente "la cosa ígnea": el fuego interior, ardor, fulgor, honor y renombre, según los diccionarios. Estaríamos tentados a creer que es también el honor y la reputación del guerrero, y en este caso se trata probablemente de esto, pero el mismo rito se practicaba también en esclavos de ambos sexos. En otro contexto, a los difuntos de alto rango les quitaban los cabellos y los metían en cofres decorados en su interior con imágenes de divinidades para conservar la "memoria" de su *tonalli.* Éste es también el procedimiento para neutralizar a un hechicero maléfi co, ya que era quitarle su *tléyotl* y hacer merma en su *tonalli.* Los guerreros valerosos ataban los cabellos de mujeres muertas en parto a su rodela porque esto les daba *ihíyotl* o aliento vital —otra alma azteca—, y les aseguraba fuerza y arrojo en la batalla. Por último, leemos ya sin sorpresa que el fuego reforzaba la "cosa ígnea". Un niño recién nacido debía 38 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro II, caps. 20-21, 29 (*CF*, libro 2, pp. 45-49, 113-114; *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagún*, Strecker & Schroeder, Stuttgart, 1927, pp.

164-165).

39 Diego Durán, *op. cit.,* vol. II, cap. 10, p. 96. Tlacaélel y sus tres compañeros, tras haber triunfado sobre los tepanecas en Coyoacán, cortaron inmediatamente un mechón de cabello a sus cautivos. Diego Durán ve en esto una manera de reconocer a los prisioneros después de la batalla. Al tomar al vencido se emitía también un grito de victoria con golpes de mano en la boca, como en la escena de batalla de Cacaxtla.

también permanecer cuatro días en el calor del hogar y no se le permitía a nadie compartir el calor de éste, porque se corría el peligro de robarle su *tléyotl*.40 El hechicero, el recién nacido, el difunto de alto rango, la mujer muerta en parto y el sacrifi cado recibían entonces el mismo trato, los primeros aparentemente para hacer disminuir su *tonalli* por excesivo o incorrecto, los otros para que una parte de su esencia quedara en la tierra y así benefi ciara y guardara la memoria de quien la poseía. La incineración inmediata restituía al difunto su ardor, mientras que el niño lo recuperaba junto al hogar.

En realidad, más que gloria o renombre, el *tléyotl* designaba lo que su nombre dice, la cosa ígnea, un componente, un aspecto del *tonalli,* palabra que se refi ere al calor solar, el verano, el día, el destino, ligado a ese día, pero también al calor vital, al "fuego interior", desarrollo de la chispa de vida que, producida con el taladro de fuego por la pareja creadora, baja al vientre de la mujer en el momento de la concepción; es un calor que se incrementaba con los ayunos, la penitencia, el mérito, y que se extinguía con la impureza del pecado. Asir a un vencido por los cabellos era más que un simple gesto: signifi caba apoderarse de una parte de su energía.41

La noción de *tonalli* subsiste aún entre los indios. En San Miguel Tzinacapan se llama *tonallia* al Sol, el calor de la persona y lo que

se encuentra en la coronilla. Es para que saque provecho del sol.

Se encuentra justo en el centro de la cabeza. Es el cántaro de

la 40 Toribio de Benavente, Motolinía, *op. cit.,* vol. II, cap. 2, pp. 131-132: literalmente: "memoria de su alma y de su día de nacimiento y de muerte"; Bernardino de Sahagún, *Historia gene-*

ral…, op. cit., libro IV, cap. 31, 34; libro VI, cap. 29; (*CF,* libro 4, pp. 102, 111; libro 6, p. 162).

41 Sobre el origen celeste del *tonalli,* Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro X, cap. 29 (*CF*, libro 10, p. 169); vivir es tener calor, *vid.*

ibid., libro III, ap., cap. 1 (*CF*, libro 10, p. 39); sobre este tema, *vid.* también Y. González Torres ("El concepto de tona", *Bol. del INAH*, 19, 1976, pp. 13-16; *El sacrifi cio humano entre los mexicas*, *op. cit.* , p. 193), quien habla del maná del cautivo; A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, México, 1980, vol. 1, pp. 225-227; J. L. M. Furst, *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*, Yale University Press, New Haven, 1995, pp. 63 y ss, 110. El *tléyotl* es parte del *tonalli*, contrariamente a lo que cree Furst, pp. 126-127.

persona. Es el sol para la persona, así como hay un sol para el mundo. Le da fuerza. Este sol de la cabeza recibe su vida del sol celeste […] El *tonal* sirve para guardar contacto con el *yólotl* [corazón, sede del "alma"]. El *tonal* nos permite pensar. La energía del *tonal* se transfi ere al *yólotl,* que la distribuye.42

Al día siguiente, normalmente al alba, el sacrifi cante acompañaba a su víctima, llamada Xipe y Tótec, al lugar de sacrifi -

cio. La larga fi la se extendía a lo largo del *tzompantli,* frente al que se les quitaba a las víctimas su pequeña bandera blanca característica y sus atavíos de papel, que en ciertos casos se quemaban dentro del gran *cuauhxicalli* de piedra.43 Luego el sacrifi cante tomaba a su víctima de los cabellos y la conducía al pie de la pirámide, donde los sacerdotes la llevaban de los cabellos hasta la cumbre. Después de sacrifi carlos, los ancianos "tonsurados", los *cuacuacuiltin* del *calpulli,* lo llevaban al *calpulco,* "donde el

que capturó al prisionero hizo su voto"; luego se llevaba a la víctima a la casa del sacrifi cante para el banquete caníbal. El sacrifi cante la destazaba o la mandaba destazar y obsequiaba el muslo al rey y otras partes a sus superiores, amigos y parientes. Luego tenía lugar el banquete, en que el dueño sólo participaba indirectamente si realmente tenía prohibido comer la carne de su víctima.

También se dice que el sacrifi cante emplumaba su cabeza en su casa, donde se reunían sus padres, recibía dones y era llamado *tonatiuh tiçal ihuitl*, "sol, tiza, plumas", porque era co-mo el Sol y estaba recubierto de plumas tiernas, a semejanza de su víctima y de los Mimixcoa en general, con los que se equiparaba. Se le daba este trato —continúa Sahagún— porque no había caído en guerra o porque debía morir aún para "pagar la deuda" *(ynic amo vmpa omjc iaopan, yn anoce miqijtiuh, quixtlauatiuh);* por esto sus padres lo saludaban con lágrimas en los ojos y le daban ánimos. Todo esto confi rmaba de la manera más clara que la víctima era un sustituto del sacrifi cante, su misma carne. Ambos se equiparaban con los Mimixcoa pri-42 M. Duquesnoy, *Le Chamanisme contemporain des nahua de San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexique*, tesis doctoral, Université de Lille 3, Lille, 2001, pp. 443-444.

43 Por ejemplo, Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro II, cap. 29 (*CF*, libro 2, p. 113).

LOS ACTORES DEL DRAMA

193

mordiales, pero el dueño, sobreviviente de la carnicería, salvaba su vida, provisionalmente al menos, muriendo a través de su cautivo.

Tras las víctimas ordinarias llegaba el turno a los guerreros que habían tenido el honor de poder fi ngir una defensa en el sacrifi cio gladiatorio. Se los recubría de tiza, plumas y llevaban el

atuendo típico de Xipe: blanco con rojo en los extremos almenados. Sus dueños se ataviaban con una suntuosa insignia dorsal que el rey les prestaba para la ocasión, el "tocado de plumas de quetzal" *(quetzalcómitl),* señal de que sacrifi caban hombres. Este distintivo guerrero podía apreciarse también en Tezcatlipoca, Huitzilopochtli y los dioses plumajeros.

Podían también ostentar el distintivo "mariposa de obsidiana" *(itzpapálotl),* típico de los Mimixcoa que habían matado a la diosa del mismo nombre, y el palo de sonajas de Xipe Tótec.

Conducían a sus víctimas sin soltarlas del cabello hasta el *temalácatl*, la rueda de piedra a la que se les ataba. El dueño asistía en seguida al combate, mientras observaba su ofrenda y bailaba, como si —según interpreto— remedara el combate.

Se insiste en el hecho de que la víctima moría verdaderamente ante el rostro de su dueño *[uel ispan im miq'].*

Una vez que moría el prisionero el sacrifi cante guardaba su sangre en un recipiente *(xicalli)* con plumas en sus bordes e iba a alimentar a los dioses casi por doquier, incluso en los colegios *(calmécac)* y en los templos del *calpulli,* como si quisiera vivifi car el universo entero. Se llevaba el cuerpo al *calpulco* en que se había realizado la velación, donde lo desollaban, destazaban y comían como a los demás cautivos. Luego tenía lugar una danza de los personifi cadores de dioses, de los combatientes del gladiatorio con las cabezas de los vencidos en la mano y quizá también de los sacrifi cantes.44

No obstante, el dueño conservaba la piel de la víctima y podía ponérsela él mismo o prestársela a un joven, a un pobre o a alguien con una enfermedad cutánea u ocular que hubiera hecho el voto de llevarla durante 20 días como penitencia.

Estos *xipeme* —esta vez en el sentido literal del término, 44 Bernardino de Sahagún menciona la participación de los sacrifi

cantes en su texto español (*Historia general…, op. cit.,* vol. 1, p. 146), y Durán (*op.*

cit., vol. 1, cap. 9, p. 101), en un texto poco claro, parece ubicar la danza después de los 20 días de penitencia con los pellejos.

194

LOS ACTORES DEL DRAMA

"portadores de piel"— recorrían entonces las calles y recibían dones que terminaban en las manos del sacrifi cante, pero que éste a su vez repartía. A los 20 días, cuando la piel se había vuelto fétida, sucia y repulsiva —el mal olor era señal de impureza —, los portadores, precedidos por los sacrifi cantes, que habían ayunado durante 20 días por sus víctimas, se abstenían de asearse —y sus padres también—, iban a quitarse la piel y la colocaban en un nicho del templo de Xipe Tótec. Una vez ahí, los sacrifi cantes extendían incienso hacia los cuatro vientos y los portadores se deshacían de sus pieles; luego todos, sacrifi cadores y portadores, se aseaban enérgicamente. Los portadores renacían purifi cados con una piel nueva, sin suciedad, y se liberaban de sus pecados y del castigo correspondiente: las enfermedades, o al menos eso esperaban.

En el patio de su casa el sacrifi cante colocaba una bola trenzada sobre un trípode, y exhibía ahí los atavíos que la víctima llevaba durante su ejecución. Luego vestía con ellos a un hombre apuesto y fuerte que iba a correr a las calles persi-guiendo a todos, sembrando el terror y provocando una lluvia de piedras sobre él, pero si atrapaba o alcanzaba a alguno le quitaba su manta y se la llevaba al sacrifi cante. Por último, el dueño levantaba en su patio un "poste de desollado" al que ataba el fémur de la víctima envuelto en papel y provisto de una máscara, con su corta túnica de papel blanco y rojo, y plumas de garza. Este "cautivodios" *(maltéotl)* señalaba públicamente sus hazañas y sacrifi cio. Luego tenía lugar otro banquete y borrachera con padres y ami-

gos, y se consumaban ritos con pulque en cuatro lugares diferentes.45 El *maltéotl* recibía en adelante un culto regular de parte de la mujer y de los padres del sacrifi cante, que cada día le dedicaban alguna ofrenda. Cuando el héroe partía a la guerra, la esposa colgaba al cautivo divino de una viga del techo y lo incensaba mientras rezaba así:

Señor de todo lo criado, del cielo, de la tierra, del aire, del sol, del agua, de la noche y del día, habed piedad de vuestro siervo y de vuestra criatura, que va por esos montes y valles, llanos y que-

45 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro II, caps. 21-22; libro VIII, ap. B (*CF*, libro 2, pp. 47-60; libro 8, pp. 83, 86; *Einige Kapitel…, op.*

cit., pp. 61-83).

bradas; que os va ofreciendo su sudor y resuello; vuestra águila y tigre, que sin descanso ni reposo trabaja en esta miserable vida en vuestro servicio. Ruégoos, señor, y suplícoos que le prestéis la vida por algún tiempo, para que goce de este mundo. Oyeme

[sic], señor.46

Para el guerrero valeroso, más que para los demás sacrifi -

cantes, el sacrifi cio era verdaderamente la esencia de la vida.

Comenzaba en la batalla, donde el sacrifi cante ponía su propia vida en peligro, y era su consecuencia lógica y conclusión; consagraba públicamente el valor del guerrero, determinaba su carrera y ritmaba su avance —hasta que el sacrifi cante mismo se volvía ofrenda en el campo de batalla o sobre el altar, sobre todo si no era mexica—.

Nunca sobrestimaríamos entonces la enorme importancia de lo social. El itinerario ritual se desarrollaba ante los ojos de todos, desde el principio. Los generales y la milicia eran testigos de la adquisición heroica de prisioneros; la población acogía triun-

falmente al guerrero; si bien los cautivos estaban en el centro de los ritos de recepción, el reconocimiento de la sociedad estaba dedicado a los vencedores. También era pública la presentación de víctimas, en que el sacrifi cante exhibía los símbolos de su papel, luego la gran danza del día previo al sacrifi cio y en seguida su apoteosis: el día de la inmolación, la larga fi la de quienes llevaban junto a ellos a sus "hijos"; la ofrenda de los sacerdotes ante la pirámide, a los pies del dios, ante los señores, los padres, los amigos, la gente del barrio, los otros guerreros, las mujeres; la torre de los templos para que los dioses bebieran sangre. Por último, el banquete antropófago. En estas jornadas se reforzaban los vínculos y se creaban otros: ofreciendo un pedazo de carne de "sí mismo" al rey, a tal señor o gran guerrero, a las autoridades del *calpulli,* a los antiguos, se obligaba a todas estas personas a otorgar dones y servicios al menos equivalentes en intercambio. Se continuaba aún con la gran danza fi nal; luego, la entrada en escena de ciertos *ixiptla* de sí mismo diferentes al sacrifi cado, que eran una fusión de ciudadano y sacrifi cado al mismo tiempo; los *xipeme* que iban a mendigar a la ciudad primero y regresaban 46 *Códice Tudela*, 20v; Diego Durán, *op. cit.,* vol. 2, cap. 19, p. 165.

con los dones, y por último, el salvaje que atacaba a los ciudadanos y les arrebataba sus posesiones; ambos, dones y hurtos, se redistribuían para sellar o reforzar otras alianzas. La gloria subsistía en el *maltéotl* ostensivo, decoración macabra que proclamaba temible a un hombre. Además, el valeroso nunca quedaba olvidado en las otras veintenas; en la Fiesta del Barrido, por ejemplo, recibía públicamente atavíos e insignias de su valía.

El sacrifi cante acumulaba aquí abajo gloria, prestigio, promoción y relaciones. Se enardecía su gusto por la guerra y su espíritu guerrero; el botín, los dones y las recompensas lo en-rique-

cían, y el interés del Estado se cumplía. Además, la parte de *tonalli-tléyotl,* el ardor del vencido al que ha capturado, le aseguraba un aumento de fuerza, de vitalidad, mientras que otras reliquias llevadas a su casa le garantizaban la protección del difunto.

En un plano más espiritual, por decirlo así, la fusión víctima / sacrifi cante, explícita sin cesar desde el campo de batalla hasta el convivio caníbal, permitía al sacrifi cante morir simbólicamente a través de su víctima. También él daba su vida al cosmos. En este sacrifi cio y en esta función mística participaban en diferentes grados la gente cercana, sus relaciones, sus superiores y todos los que realizaban la ceremonia. A través de su víctima destruía su cuerpo-materia y se volvía liviano, aumentaba enormemente su mérito y, por lo tanto, su ardor o fuego interior, y se preparaba o aseguraba una mejor existencia en el más allá.47

Los comerciantes

Los otros sacrifi cantes frecuentes eran los grandes negociantes *(pochteca),* que para garantizar el comercio a corta y larga distancia organizaban y dirigían grandes expediciones de hasta miles de cargueros. Éstos también podían adquirir vícti-47 Tenemos razones para pensar que, a continuación, el sacrifi cante podía te ner un comportamiento inapropiado que lo volvía pesado de nuevo, lo que requería penitencias otra vez u otros sacrifi cios. En caso contrario, ¿para qué seguir —en el plano religioso— sacrifi cando víctimas? Es posible imaginar también que la calidad y la duración de la vida en el más allá dependían de la calidad de su ligereza, de su fuego interior, y por lo tanto del número de sus obras pías.

LOS ACTORES DEL DRAMA

197

mas, no por su bravura —de la que no carecían— sino por su riqueza. Estaban organizados en gremios y en Tenochtitlan tenían su propio barrio, el *calpulli* de Pochtlan, y sus propios dio-

ses, pero se distinguían por la opulencia, que los situaba en algún lugar entre la gente común y los nobles y señores, a los que frecuentaban y que a veces ellos mismos podían llegar a ser. Gozaban entonces de mucho respeto y prestigio.48

Estos negociantes de lujo formaban parte de una especie de gremio que agrupaba una docena de ciudades del valle de México: Tenochtitlan, Tlatelolco, Huitzilopochco, Cuauhtitlan, Azcapotzalco, Mixcóac, Texcoco, Huexotla, Coatlichan, Otompan, Xochimilco y Chalco. Las cinco primeras tenían el derecho de comerciar con las tierras bajas tropicales; las demás, no. Las 12 disponían de un gran centro comercial en la ciudad acuartelada de Tochtépec (Oaxaca).

A la cabeza de la organización se encontraban los jefes *poch teca* de Tenochtitlan. En esta ciudad, además del *calpulli* comerciante de Pochtlan, había otras cinco "esteras" o sedes de la organización en los *calpulli* de Ahuachtlan, Atlauhco, Acxo tlan, Tepetitlan, Itzulco y Tzonmolco. En Pochtlan residían los *pochtecatlailóctlac*, una de las autoridades supremas, y el *Pochtlan teohua*, sacerdote del dios principal de los comerciantes, Yacatecuhtli.49 Además de este "Señor de la Nariz", o

"de Punta", cercano a Quetzalcóatl, citemos también a su hermano Chiconquiáhuitl ("7 Lluvia"), a veces asimilado con Chalmecacíhuatl ("Mujer Chalmeca"), Nácxitl ("Cuatro Pies"), otro nombre para Quetzalcóatl, y Yacapitzáhuac, "Nariz Pun-tia guda", cercano a Yacatecuhtli. No debe sorprender el fuerte vínculo con Quetzalcóatl: ya en Cholula, la gran y antigua ciudad santa de México central y un grandísimo centro comercial, 48 M. Anguiano y M. Chapa, *Estratifi cación social en Tlaxcala durante el siglo XVI*, 1976, pp. 140-141; Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, Secretaría de Fomento, México, 1892, pp. 56-57; Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* vol. 3, libro IX, cap. 6, p. 36: "Y con esto el ofi cio de los mercaderes era

muy honrado y ninguno de ellos era vicioso, tenían en mucho y guardaban mucho las doctrinas y consejos de los viejos".

49 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro IX; R. van Zantwijk, "Las organizaciones social-ecónomica y religiosa de los mercaderes gremiales aztecas", *Boletín de Estudios Latinoamericanos (Ámsterdam)*, 10, 1970, pp. 1-20.

198

LOS ACTORES DEL DRAMA

Quetzalcóatl era el dios de los comerciantes, al igual que su padre Mixcóatl entre los nicaraos.50

Sobre los *pochteca* ya dijimos que eran una nueva clase o en plena ascensión, pero en realidad no eran una nueva clase, pues comerciantes de grandes distancias existían desde hacía siglos o aun milenios en Mesoamérica, que siempre tuvo un comercio intensivo. Su importancia fi gura claramente en las pinturas murales de Cacaxtla, en el centro de México. Las pinturas del siglo VIII que ponen en escena a los mayas muestran al parecer a un dios comerciante, ¡al lado de un *cacaxtli* (el soporte que permite llevar pesadas cargas en la espalda), con mercancía de lujo. Por otra parte, el comercio era imprescindible para ciudades como Tenochtitlan y Tlatelolco, ubicadas en uno o varios islotes densamente poblados —quizá 150 000

habitantes durante su apogeo, con Moctezuma II—, que no llegaban a los nueve kilómetros cuadrados en total. Los comerciantes gozaban de poderío sobre todo en Tlatelolco, y la conquista de esta ciudad por Axayácatl puso un punto fi nal a las rivalidades y seguramente favoreció la emancipación de los *pochteca.* No se trataba entonces de una actividad o una "clase" nuevas, pero el hecho es que los comerciantes se benefi ciaron particularmente con la consolidación del Imperio azteca.

Su poderío, su prestigio, la paz y la seguridad que les garantizaba sólo podía favorecerles, al menos a corto plazo, ya que cada

conquista lejana signifi caba también nuevos tributos y la pérdida de clientes para sus mercancías.51

El ofi cio, con sus largos viajes en un país desconocido y a 50 Esto explica que los comerciantes muertos se vuelvan Mixcóatl. Sobre Quetzalcóatl en Cholula y el Mixcóatl nicarao, *vid.* Diego Durán, *op. cit.,* vol.

1, cap. 6, pp. 65, 68-69; M. Graulich, "Cholula, capitale religieuse du Mexique ancien?", en *À la recherche des villes saintes,* A. Le Boulluec (ed.), Brepols, Turnhout, 2004; Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias,* Atlas, Madrid, 1959, vol. 4, libro XLII, cap. 2, p. 374; M. León-Portilla, "Religión de los nicaraos", *ECN*, 10, 1972; Pedro Ponce de León ("Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad", en *Teogonía e historia de los mexicanos: tres opúsculos del siglo XVI,* Porrúa, México, 1965, pp. 121, 131), nacido en 1540 cerca de la Ciudad de México, asimila a Yacatecuhtli con Quetzalcóatl, al que ve como el dios de los viajeros.

51 Yolotl González Torres (*El sacrifi cio humano entre los mexicas, op. cit.,* pp. 236 y ss.) cita a Katz, quien considera que los comerciantes forman una clase nueva que no comparte e incluso niega los valores guerreros. Acerca de los negociantes quichés, *vid.* R. M. Carmack, "La estratifi cación quicheana

menudo hostil, no carecía de peligros. Los negociantes se armaban también y se proclamaban guerreros: "somos en realidad soldados que van a conquistar de una manera disimulada".

Bajo el reinado de Ahuítzotl una caravana mantuvo un sitio de cuatro años en Cuauhtenanco, cerca de Guatemala; hizo tantos prisioneros que el enemigo terminó por ceder, y fueron recibidos triunfalmente en México-Tenochtitlan por el rey.

Si un comerciante de Tlatelolco moría durante una expedición recibía una ceremonia funeraria de guerrero. Se le pintaba de rojo alrededor de la boca, de negro alrededor de los ojos y de blanco el cuerpo, y se le colocaban estolas como a los guerreros Mimixcoa; luego se le llevaba en un *cacaxtli* a la cumbre de una colina para incinerarlo. De este modo —dice el texto— iba al más allá del Sol.52

Todo esto no necesariamente complacía a los guerreros de verdad, que por peores peligros recibían una recompensa mucho menor. Se ha hablado entonces de una "reacción aristo-crática" contra la ascensión de los comerciantes en Tenochtitlan, pero dicha reacción es pura farsa.53 Se apoya en el hecho de que Moctezuma II, sin dejar de favorecer a los comerciantes, les recordaba también su deber de humildad, de modestia y discreción.54 Estos deberes, muy comprensibles en su contexto, eran sin embargo también los de todo individuo, pues, como sabemos, el orgullo era el pecado por excelencia, aun en una sociedad como ésta, que se movía por la búsqueda de prestigio.

No obstante, los comerciantes, hombres o mujeres, intervenían, sobre todo, al igual que los guerreros, en las veintenas, especialmente en *izcalli,* cuando inmolaban a personifi cadores del dios del fuego, pero principalmente en *panquetzaliztli,* prehispánica", en *Estratifi cación social en la Mesoamérica prehispánica,* CIS-INAH, México, 1976, pp. 262-264.

52 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro IX, caps. 2, 5

(*CF*, libro 9, pp. 3-8, 25).

53 E. Wolf, *Peuples et civilisations de l'Amérique centrale des origines à nos jours,* Payot, París, 1962, pp. 127-128, seguramente infl uido por Jacques Sous telle, *La Vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole,* Hachette, París, 1955,

pp. 90-92; *vid.* también J. de Durand-Forest, "Los artesanos mexicas", art. cit.

54 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro IX, cap. 6 (*CF*, p. 32).

que reactualizaba el triunfo de Huitzilopochtli en la Montaña de las Serpientes, Coatépec, que, recordémoslo, sustituyó el mito de la victoria de Quetzalcóatl en Mixcoatépec. Antes *panquetzaliztli* era, pues, una fi esta del dios de los comerciantes, lo que puede explicar la importancia de su papel en este mes, que examinaremos con más detalle gracias a las descripciones pormenorizadas que nos legaron los informantes de Sahagún, no solamente en el segundo libro sobre las fi estas, sino también en el noveno, consagrado principalmente a los negociantes.55 La explicación dice que

cuando alguno de los mercaderes y tratantes tenía ya caudal y presumía de ser rico, hacía una fi esta o banquete a todos los mercaderes, principales y señores, porque tenía por cosa de menos valer morirse sin hacer algún espléndido gasto para dar lustre a su persona, y gracias a los dioses que se lo habían dado y contento a sus parientes y amigos, en especial a los principales que regían a todos los mer caderes.56

No solamente daba de comer a todos, sino que además cubría a los señores con mantas, taparrabos y sandalias. A partir de ese momento se contaba entre los grandes de la tierra y recibía el título honorífi co de *tealtiani*, es decir, bañador o "purifi cador de hombres".57

La empresa no carecía de peligros, como veremos al estudiar los banquetes. Por el momento baste con saber que cuando los negociantes celebraban a Quetzalcóatl en Cholula gastaban, según Durán, todo lo que habían acumulado en un año, "sólo pa-

ra aventajarse de las demás ciudades y mostrar y dar a entender la grandeza y riqueza de Cholula".58

El comerciante se dirigía al mercado de Azcapotzalco para comprar a uno o varios esclavos, que llamaban "esclavos bañados" porque debían pasar por una purifi cación ritual. Los examinaba cuidadosamente, veía si tenían buen aspecto, si es-55 *Ibid.,* libro IX, caps. 10-14; libro II, cap. 34 (*CF*, libro 9, pp. 45-67; libro 2, pp. 141-150).

56 *Ibid.,* libro IX, cap. 7, p. 485. (*Histoire Générale des choses de la Nouvelle-Espagne*, G. Masson, París, 1880, pp. 567-568).

57 Diego Durán, *op. cit.,* vol. 1, cap. 6, pp. 68-69.

58 *Ibid.,* vol. 1, cap. 6, pp. 61-63.

LOS ACTORES DEL DRAMA

201

taban exen tos de imperfecciones, ya que el sacrifi cado debía ser "sano de pies y manos, sin mácula ni señal ninguna, que ni fuese tuerto, ni baboso, ni desdentado; no había de tener señal ninguna de que hubiese sido descalabrado, ni señal de di-vieso, ni bubas, ni de lamparones". El comerciante los desnudaba y examinaba miembro por miembro;59 verifi caba también que cantaran y bailaran bien. Un buen bailarín costaba cuarenta mantas; un bailarín promedio, una treintena. Eran ba-ratos, nos informa Motolinía, "por ser la tierra muy poblada".60

Después de su compra, el comerciante llevaba a los esclavos a su casa. En la noche los encerraba en una jaula de madera.

Si era mujer, tejía; si era hombre, no hacía nada.

Cuando el bañador de esclavos reunía sufi cientes bienes para dar cuatro banquetes sucesivos y un quinto después del sacrifi cio, levantaba para su esclavo una pequeña casa en cuyo techo éste bailaba cuando no había nada que hacer. Si tenía varios, mandaba construir una para cada uno.

¿Qué bienes debía reunir para los banquetes y los inevitables regalos para los guerreros, nobles y diferentes categorías de comerciantes de ambos sexos y de las 12 ciudades? Contamos con una enumeración impresionante: de 800 a 1 200 mantas, 400 taparrabos ornados, gran cantidad de blusas y camisas, reservas de maíz, frijol, chía, pepitas de calabaza, chile y tomate, de 40 a 60 vasijas de sal, de 80 a 100 guajolotes y entre 20 y 40 perros, puros, 20 sacos de granos de cacao, cuatro barcas de agua por día, madera, entre 2 000 y 4 000 molinillos para chocolate, canastas, vasijas, esteras, ropa para los esclavos…61

Cuando todo estaba listo, el bañador se dirigía a Tochtépec a adornar y vestir la imagen de Yacatecuhtli; le barría, extendía una estera ante ella y clavaba tantas cañas de bambú *(otlatopilli)* —insignia de los comerciantes— como víctimas ofreciera; ataba las cañas, colocaba una estera delante y la cubría de papel, luego recubría las cañas con los atavíos con que vestiría a sus víctimas. Las cañas así dispuestas representaban también a Yacatecuhtli. Invitaba entonces a todos a un ban-59 *Ibid.* , vol. 1, cap. 6, p. 63.

60 Toribio de Benavente, Motolinía, *op. cit.,* vol. I, cap. 8.

61 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro IX, cap. 12, p.

492; caps. 13-14 (*CF*, libro 9, pp. 59-61, 67); A. J. O. Anderson, "The Institution of Slave-Bathing", *Indiana*, 7, 1982, p. 87.

quete preliminar, acompañado por supuesto de obsequios; luego sacrifi caba ante el fuego tantas codornices como víctimas hubiera, y las extendía cuatro veces al fuego, al Sol y a los cuatro horizontes. Los comerciantes expresaban su voluntad de

"ver el rostro del señor, del *tetzáhuitl* Huitzilopochtli. Quiere dar un pequeño bocado de su comida". El sacrifi cante había hecho su voto, pero le faltaba todavía recibir la autorización de su gremio.

De regreso a Tlatelolco, el sacrifi cante hacía los preparativos para los jefes del gremio. Anunciaba querer "mirar a Huitzilopochtli de frente" y mostrarle lo que tenía. Si esto parecía sufi ciente, lo animaban a hacer los cuatro banquetes, el primero de bienvenida y de anuncio de la fi esta, para "enderezar el corazón de la gente"; el segundo de exposición de bienes; el tercero de baño de víctimas, y el cuarto para el sacrifi cio, sin contar el banquete caníbal con que fi nalizaba todo. Se consultaba a un adivino para determinar el día favorable, pero, según las fuentes, por lo regular se llevaba a cabo en el marco de las veintenas.

Tras fi jar el día, se sucedían las despedidas y las tradicionales recomendaciones de los ancianos:

Hijo nuestro, ya hemos visto y entendido tu deseo, y lo que pretendes, lo cual con lágrimas nos has signifi cado; avisámoste que no té ensoberbezcas, ni altivezcas, ni desprecies a nadie; ten reverencia a los viejos y viejas aunque sean pobres, y a la otra gente baja y pobre; haz misericordia con ella, dales qué vistan y con qué se cubran, aunque sea lo que tú deseches, dales de comer y de beber, porque son imágenes de dios; por esto te acrecentará dios los días de la vida si vivieres largos días, si no hicieres lo que te aconsejamos cegarás o te tullirás, o te pararás contrahecho, y esto tú mismo te lo buscarás y dios te lo dará, porque sus ojos penetran las piedras y los maderos, y no te podrás esconder de él; mira que no desees la mujer ajena, comienza a vivir bien; con esto que hemos dicho cumplimos contigo, no más.62

62 Bernardino de Sahagún, *Histoire Générale des choses de la Nouvelle-Espagne, op. cit.* , libro IX, cap. 13, p. 578.

Al regresar a su casa el bañador preparaba los banquetes y mandaba las invitaciones. Vestía ricamente a su o sus víctimas, que se paseaban bailando sin cesar, oliendo fl ores y fumando; después las colocaba sobre un estrado con asientos y esteras, para que los invitados las vieran en la fi esta de inauguración y bienvenida, momento de "enderezar el corazón de las personas".

La segunda ceremonia era la de exposición de bienes, y se desarrollaba de la misma manera. La tercera acompañaba el baño ritual de los esclavos, el noveno día antes del sacrifi cio.

Los ancianos del *calpulli* iban a buscar agua a la gruta de Huitzílatl (Agua de Colibrí) en Huitzilopochco ("Lugar del Colibrí", una de las ciudades comerciantes en el sur de México).63

La recubrían con hojas de ciprés y anegaban en ella al o a los esclavos ante el templo de Huitzilopochtli para lavarlos de toda mácula o impureza derivada de su baja condición.64 Más adelante se les arreglaba con los atavíos del dios —se volvían entonces representantes de Huitzilopochtli y, bajo esta condición, morían— y se les vestía con los adornos sacrifi ciales de papel. Algunos representaban, por otra parte, al dios de los comerciantes.65 Ya vestidos, los llevaban a los *calpulco* o templos de barrio, mientras su dueño volvía a su morada, donde se cantaba y bailaba.66

El quinto día antes del sacrifi cio los sacrifi cantes del gremio comenzaban a ayunar con los ancianos del *calpulli,* sólo comían una vez por día, se abstenían de comercio sexual y se bañaban a medianoche. Las mujeres comerciantes que bañaban a los esclavos se purifi caban en un estanque y clavaban una espina ensangrentada en su orilla. Los cuatro días de ayuno terminaban y cedían su lugar a una danza de brincos y serpenteos, que, acompañada de tambores y del canto de los ancianos del barrio, duraba hasta la medianoche; participaban en ella los guardias, los porta-

dores de estandartes, los ba-63 Nos preguntamos, naturalmente, si estas aguas no estaban reservadas sólo para las víctimas relativas a Huitzilopochtli en *panquetzaliztli*.

64 *Infra,* p. 269.

65 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro I, cap. 19 (*CF,* libro 1, p. 43), cita también a los dioses Yacatecuhtli, 7 Lluvia, o Chalmecacíhuatl, Acxomócuil y Nácxitl, Cochímetl, Yacapitzáhuac.

66 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro II, cap. 33.

ñadores y los bañados, así como las diferentes personas que bajaban a las víctimas y les lavaban el rostro.

El dueño del esclavo regalaba mantas, taparrabos, sandalias, faldas y blusas ricamente adornadas a los guardias, a los sacerdotes de cabellos desordenados que vigilaban al bañado y a las mujeres que le "lavan el rostro". No sabemos precisamente lo que esto quiere decir, pero en todo caso se ocupaban de la víctima.

La mañana del día 20 los esclavos bañados se retiraban a la casa de los bañadores cantando con una voz ronca, áspera.

Ya ahí sumergían sus manos en tinta negra, roja o azul, y dejaban su estampa en las jambas o en los dinteles. (Esto recuerda a las viudas de la India que, antes de ir a sacrifi carse en la pira funeraria de su esposo, dejaban una impresión roja de su mano sobre el dintel de la casa.) Si los padres vivían en el poblado iban a despedirse solemnemente de ellos y luego regresaban a casa de sus dueños, quienes les ofrecían de comer, pero por lo regular no aceptaban el ofrecimiento.

El día del cuarto banquete los esclavos se vestían, tomaban todos los regalos habituales y los llevaban al *calpulco,* donde los bañadores los distribuían entre sus huéspedes. Las víctimas baila-

ban en el patio antes de ir al templo de Huitzilopochtli, donde realizaban el rito de "entrar en arena" —la "arena" designa aquí un espacio frente a la pirámide—; subían hasta la cumbre y caminaban alrededor del *téchcatl,* la piedra en que serían inmolados. Luego debían beber "pulque divino", y después volvían al *calpulco,* donde, tras haber comido y bebido, incluso pulque si así lo deseaban, pasaban toda la noche en vela junto con sus dueños.

A medianoche los sacrifi cantes arrancaban ritualmente los cabellos de la coronilla a su víctima; chifl aban. El sacerdote se sacaba sangre y se colocaba a las víctimas rápidamente ante la hoguera. Los sacrifi cantes se ponían sin demora un hábito ceremonial *(teuxicolli)* idéntico al de las víctimas, así como otras insignias, diferentes, como el *tlaquechpániotl,* un adorno occipital en abanico característico de las divinidades de la tierra y de la lluvia. Se apagaba el fuego y en la oscuridad se daba de comer a las víctimas una masa de amaranto con miel [alegría], cuatro bocados cada vez, que se cortaba con un hilo de agave *(ichtica).* Con esta misma masa se so-

lían hacer imágenes de las divinidades que eran sacrifi cadas; también se comía este *tzoalli* después de haber purifi cado los pecados en agua. Se consideraba también una golosina. En este caso tenemos la impresión de que este manjar puro debía acercar a la víctima a la divinidad que encarnaba.67 Al mismo tiempo la población entera comía *tzoalli* para de este modo asimilarse con las víctimas y, por lo tanto, con Huitzilo pochtli.

Luego, a toda velocidad, mientras un hombre con una caja de madera en la mano bailaba y chifl aba, cortaban los cabellos de la coronilla a los esclavos —que emitían gritos y se golpeaban la

boca— y los ponían en la caja. Los que hacían esto levantaban el incienso hacia los cuatro vientos.

La población ayunaba hasta la ejecución de los esclavos bañados, quienes no comían nada y, según se lee, sólo pensaban en su muerte. Se les llevaba a un patio del barrio de Coatlan, donde libraban una batalla en regla contra valientes mexicas, que representaban a los 400 Huitznahuas, los hermanos enemigos del dios de la ciudad. Si los guerreros capturaban a un esclavo sólo lo liberaban si se les pagaba un rescate, y si el comerciante no tenía para pagar el guerrero se comía a la víctima. Si, por el contrario, los esclavos capturaban a un guerrero, lo inmolaban sobre el tambor horizontal *(teponaztli).*

La batalla terminaba cuando Painal volvía de su periplo.

En ese momento los esclavos/Huitzilopochtli dispersaban a sus adversarios, se dirigían a la gran pirámide Coatépec y le daban cuatro vueltas. Asimismo, Huitzilopochtli había dado cuatro vueltas al Coatépec y asaltado a los Huitznahuas para matarlos; luego se formaban en fi la y esperaban el momento fatídico de subir. Naturalmente no son las únicas víctimas: la mayoría son prisioneros de guerra que, en este caso, representaban a los Huitznahuas-Mimixcoa.

Antes, un sacerdote recubierto de una especie de dragón de papel —la *xiuhcóatl* o serpiente de fuego, arma con que Huitzilopochtli triunfó en Coatépec— bajaba con las víctimas, les pegaba simbólicamente y prendía fuego a los papeles sacrifi ciales en el gran recipiente de piedra. Más adelante, Pai-67 Diego Durán, *op. cit.,* vol. 1, caps. 2, 16; vol. 2, pp. 24, 28, 156. La miel que se añade puede remitir al néctar, manjar por excelencia del colibrí Huitzilopochtli.

206

LOS ACTORES DEL DRAMA

nal guiaba a las víctimas arriba; los sacerdotes hacían sonar las fl autas, los caracoles y las trompetas. El dueño y un acompañante —su mujer, tío o hijo—, ambos provistos de un palo emplumado, conducían a los esclavos bañados. También se decía que soplaban las manos y se las ponían en la cabeza. Un toque de caracol acompañaba la inmolación. Los sacrifi cantes bordeaban el santuario y bajaban nuevamente. Habían subido hasta la morada del dios, hasta el cielo, habían podido ver la imagen de Huitzilopochtli: habían visto, por lo tanto, al dios de frente, como lo habían pedido.68

El sacrifi cante recibía abajo el cuerpo de la víctima y otros lo ayudaban a llevarlo a su casa para el banquete, la fi esta, la música, los cantos, los bailes y los intercambios de regalos…

Quizá no participara de la manducación de su o sus víctimas más que los guerreros, pero conservaba en cambio las reliquias (cabellos, atavíos) en un cofre de piedra recubierto con una manta, donde fi guraba la imagen del dios que la víctima había encarnado. Estas reliquias eran objeto de culto y, a la muerte del sacrifi cante, eran incineradas y enterradas con él para acompañarlo al más allá.69

Volvamos brevemente al hecho de que el sacrifi cante veía a su dios de frente. La expresión es importante porque, tanto entre los aztecas como por ejemplo en la Biblia (Levítico XVIII, 6; Éxodo XXXIII, 21-23), ver al dios signifi ca morir, y también aquí parece ser el caso. ¿No se decía de los guerreros muertos que iban a descansar ante el rostro del Sol? Por otra parte, un mito totonaca contemporáneo habla de los sobrevivientes del diluvio que los dioses querían dotar de una visera para impedirles ver el cielo *y morir en consecuencia;* les habría bastado, para morir, con "levantar la cabeza y mirar a los dioses a la cara", pero se equivocaron al encender el fuego, y desde entonces los hombres sufren y mueren.70 Más cabalmente que los guerreros, entonces, el comerciante moría a través de su 68 Bernardino de Sahagún, *His-*

toria general…, op. cit., libro IX, cap. 14; R. van Zantwijk, "Las organizaciones social-ecónomica y religiosa…", art.

cit., p. 8.

69 *Códice Tudela*, 15v.

70 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro II, cap. 21 (*CF*, libro 2, p. 49; *Einige Kapitel…, op. cit.,* p. 65); A. Ichon, *La Religion des Totonaques de la Sierra,* CNRS, París, 1969, pp. 45, 53.

LOS ACTORES DEL DRAMA

207

víctima, pero quizá le resultaba mucho más necesario, ya que tenía menos posibilidades de morir en el campo de batalla. Ya vimos, por lo demás, que al subir con el dios se soplaban las manos y se las ponían en la cabeza, como para reforzar su *ihíyotl,* su aliento vital; pero otra traducción del término empleado, *moquaiiauitiuh,* podría signifi car: "ofrecía su cabeza en sacrifi cio".71

Los comerciantes también inmolaban hombres en otras

veintenas, y esto sin tomar en cuenta las fi estas móviles. En Tepepulco celebraban a Tezcatlipoca y a Yacatecuhtli durante *tóxcatl,* pero sin sacrifi cio humano (Tepepulco era tan sólo un pequeño poblado que dependía de Texcoco). En otra ciudad en que el autor desconocido del *Códice Tudela* recopiló su información sobre *huey tecuílhuitl,* la Gran Fiesta de los Señores,

"un principal o un comerciante" bañaba a un esclavo que encarnaba al dios Xochipilli, dios del Sol de la tarde, de las fl ores, de las artes, de los cantos y de la música, y medio hermano de Quetzalcóatl-Nanáhuatl.72 Durante la Gran Fiesta de los Muertos, en que se celebraban el fuego y el Sol poniente, en *xócotl huetzi,* los *pochteca* ofrendaban en sacrifi cio a Yacatecuhtli, su hermano 7 Lluvia, Chalmecacíhuatl, Cuauhtlaxáyauh y Coyotlináhual. Este último era, no obstante, dios de los plumajeros, pe-

ro también es cierto que los vínculos entre ambos gremios eran estrechos. Acerca de las otras divinidades no se sabe prácticamente nada.73 En México se sacrifi caba un Yaca-71 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.* , libro IX, cap. 9 (*CF*, libro 9, p. 67, pie de página), lo traduce de este modo, pero Schultze Jena (*Indiana II. Mythen in der Muttersprache der Pipil von Izalco in El Salvador*, G. Fischer, Jena, 1935, p. 340) propone otra traducción, basándose en Molina: *iyauanin:* "ofrecerse alguno en sacrifi cio a dios; *nitla:* ofrecer algo desta manera, o incensar". Si nos atuviéramos a la primera traducción, podríamos explicar este aliento vital echado en la cabeza con base en el pasaje de Bernardino de Sahagún (libro V, ap., cap. 4; *CF*, libro 5, p. 184), en que, a propósito de los granos de maíz secos, dice que antes de hervirlos o ponerlos a la lumbre las mujeres soplaban en cima para que no se asustaran, para que no temieran el calor. ¿Acaso los sacrifi cantes debían protegerse de un calor excesivo por aproximarse a los dioses?

72 El autor del *Tudela* (fol. 17) describe las fi estas como si éstas sucedieran en México-Tenochtitlan, pero sus descripciones suelen diferir mucho de otras y el contexto es muy provincial. Quizá mezcló datos de la capital y de un poblado menor. Para el medio hermano, *vid. Histoyre du Méchique*, fol. 85.

73 Bernardino de Sahagún, *Historia general…*, libro II, ap. (*CF*, libro 2, p. 188;

tecuhtli en *títitl,* mientras que en Cholula, en el mes *izcalli,* consagrado a Xiuhtecuhtli, el fuego, era también la gran fi esta de Quetzalcóatl, dios tutelar de la ciudad y patrono de los comerciantes. Curiosamente, toda la "comunidad de los comerciantes" compraba a la víctima.74 Dicho esto, las fi estas confi

rman una asociación entre Yacatecuhtli y Quetzalcóatl en su aspecto de Sol poniente y fuego.

La documentación sobre el itinerario ritual del guerrero y del comerciante es irregular, pero basta para ver que eran similares en varios puntos, aunque también tuvieran diferencias considerables. En ambos casos tenían lugar la adquisición de la víctima, su presentación pública, una danza que incluía a sacrifi cante y sacrifi cado, la velación en que se arrancaba el cabello, la compañía hasta el lugar del sacrifi cio, el banquete, la conservación de reliquias y testimonios del sacrifi cio. En ambos casos también había control: por una parte, de su adquisición en el campo de batalla; por la otra, de la capacidad de consumar correctamente la inmolación.

Las diferencias residían en que las exigencias eran mucho mayores para los comerciantes, que no habían arriesgado su vida como los guerreros para conseguir víctimas. Debían hacer gastos enormes. Incluso, si bien nadie habla de ello, hay que decir que el guerrero y sus allegados también debían realizar gastos para el banquete, pero éste sólo era uno y con mucho menos concurrencia. También es cierto que ambos recibían a cambio regalos, invitaciones, etcétera, pero las exigencias respecto a los comerciantes no dejaban de ser considerables. No *Augurios y abusiones*, UNAM-IIH, México, 1969, vol. 1, p. 239); Diego Durán, *op. cit.,* vol. 1, cap. 12, p. 120; Toribio de Benavente, Motolinía, *op. cit.,* vol. I, caps. 16, 22, pp. 25, 36.

74 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro II, ap. (*CF*, p. 188); Sahagún (*Historia general…, op. cit.,* cap. 38, p. 168) habla también, a propósito de *izcalli*, de "bañadores de hombres" que manifi estan su intención de sacrifi car a un personifi cador del dios del fuego, pero no queda indicado a qué gremio pertenecen. Para Cholula, *vid.* Diego Durán, *op. cit.,* vol. 1, cap. 6, pp.

63-64; afi nidades con el fuego, *vid.* M. Graulich, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Académies Royale de Belgique, Bruselas, 1987, pp. 189-190; sobre los *pochteca* en las fi estas de las veintenas, *vid.* también R. van Zantwijk, "Las organizaciones social-ecónomica y religiosa…", art. cit., pp. 13-16; J. Broda, "Los estamentos en el ceremonial mexica", en *Estratifi cación social en la Mesoamérica prehispánica,* CIS-INAH, México, 1976, pp. 37-66.

solamente los gastos eran constantes, sino que además se les exigía llevar una vida pura durante el periodo correspondiente.

Otra diferencia notable es que el guerrero enemigo se integraba de inmediato primero a la familia de su vencedor y luego a la ciudad, mientras que no se menciona nada similar respecto a los esclavos. ¿Hay que creer que sólo escogían a los de la ciudad propia? Así lo afi rma Durán cuando dice terminantemente que en México-Tenochtitlan no se inmolaba a esclavos extranjeros como personifi cadores de los dioses:75 "Estos esclavos no eran gente extraña, ni forastera, ni habida en guerra, como algunos han opinado, sino naturales de los mesmos pueblos", y más adelante repite que eran los nativos de la ciudad quienes, por diferentes delitos, robo, juego, etcétera, se veían reducidos a esa condición. Al hablar de los guerreros se observó ya la tendencia a sacrifi car de preferencia a gente cercana, más emparentada y por lo tanto mejor, lo cual concuerda con la idea de que la víctima sustituía al sacrifi cante.

Otra diferencia, que esta vez concierne al papel de las víctimas, era que los guerreros representaban a los 400 Mimixcoa o Huitznahuas, guerreros muertos casi divinizados en que se convertirían ellos mismos; los esclavos bañados, purifi cados, encarnaban a los dioses y morían en su lugar. Los esclavos eran más

importantes, como lo demuestra el hecho de que podían recibir la muerte en una "cama" de guerreros muertos. Por último, existe una diferencia seguramente ligada a la anterior: los bañadores de esclavos se aproximaban más a la divinidad, ya que podían subir hasta la cumbre de la pirámide, ante la imagen del dios.

Un guerrero podía tomar a varios prisioneros en el campo de batalla, y el comerciante podía ofrendar en una sola fi esta a varios esclavos que encarnaran al mismo dios. ¿Se supone que debían morir varias veces a través de sus víctimas para ganar mérito?, ¿o sólo era una cuestión de prestigio? Ningún texto permite resolver esta pregunta, pero debemos recordar que los sacrifi cantes se apropiaban en cada ocasión del *tonalli-tléyotl* de su ofrenda e incrementaban así el propio; además, toda acción meritoria aumentaba el fuego interior en detrimento de la materia, reforzaba el poder y acercaba al sacrifi cante a los dioses.

75 Diego Durán, *op. cit.,* vol. 1, caps. 20, 23, pp. 182, 210; vol. 2, cap. 62, p. 465.

Otros gremios

Los plumajeros

El libro IX de Sahagún habla también de otro gremio importante, el de los artistas plumajeros, los amantecas del *calpulli* de Amantlan, cuyos templo y colegios, *calmécac,* disputaban con los de Pochtlan, ya que, según este testimonio, la reputación de los comerciantes y de los plumajeros era igual, al igual que su riqueza. Su cercanía inmediata se explica tal vez por el hecho de que los plumajeros dependían de los *pochteca* que iban a tierra tropical a comprar las plumas preciosas.

Además, se veía a los amantecas como los autóctonos de la región y los verdaderos *mexiti,* a quienes su dios Coyotlináhual había llevado hasta ahí. El único himno a Huitzilopochtli que con-

servamos habla de los amantecas como "nuestros enemigos". En Azcapotzalco, la antigua capital tepaneca a la que los mexicas rindieron tributo hasta 1428, hay aún un barrio cuyo nombre remite a los amantecas, San Miguel Amantla, donde se han encontrado restos arqueológicos que dan testimonio de un excelente trabajo de cerámica que se remonta a la época gloriosa de Teotihuacan.76

Se sabe de siete dioses de los plumajeros: Coyotlináhual, Tizahua, Macuilocélotl, Macuiltochtli, Xiuhtlati, y Xilo y Te-poztécatl. Conocemos a este último, "El de Tepoztlan", como el dios del pulque. Xilo y Xiuhtlati son dos diosas; el nombre de la primera designa a la mazorca de maíz aún tierno; el de la segunda está relacionado con la turquesa ("Oculta-Turquesa" o "Quema-Turquesa"). Tizahua signifi ca "Que Tiene Tiza", y la tiza remite especialmente a la tierra y al sacrifi cio. Macuilocélotl y Macuiltochtli, 5 Jaguar y 5 Conejo, designan a los dio ses "5", guerreros heroicos bajo el aspecto de divinidades del placer, del paraíso, del Sol de la tarde. En ninguno de ellos vemos la relación con la plumajería, porque los dioses de los gremios podían no tener nada que ver con el ofi cio en cuestión.

Coyotlináhual, en cambio, cuyo *nahualli* o doble animal es un coyote, o tiene el poder de convertirse en este animal, es explí-76 Bernardino de Sahagún, *Historia general…, op. cit.,* libro IX, cap. 18 (*CF,* libro 9, pp. 83-84, 88-89); E. Seler, *op. cit.,* vol. 4, p. 351; Motolinía traduce *amanteca* como "ofi ciales de artes mecánicas".

LOS ACTORES DEL DRAMA

211

citamente un plumajero. Lo conocemos además porque tiene el papel de transformador falaz en el mito del fi n de Tollan. Quetzalcóatl se ve viejo y feo en un espejo que le tiende Tezcatlipoca, quien le confecciona entonces un tocado y una más cara

de plumas y de turquesa con los que aquél se vuelve a ver bello.77

También los amantecas hacían sacrifi cios humanos para sus dioses en *panquetzaliztli.* Los amantecas prósperos ofrendaban a la o las víctimas —Coyotlináhual o eventualmente a otros dioses, a veces a los siete— y, en caso de que faltaran medios, todos cooperaban con sarapes para pagarlas. Leemos también que los ancianos y ancianas de Amantlan se reunían en el *calpulco* para cantar mientras velaban con la víctima. ¿Por qué en *panquetzaliztli*? Quizá porque en esta fi esta antes dedicada a Quetzalcóatl subsistían ritos relativos a ese dios, por ejemplo, el sacrifi cio de Nanáhuatl y la Luna; la inmolación de Coyotlináhual bien podía ser una de estas reminiscencias. El hombre religioso, más que suprimir, acumula.

Los lapidarios

Los artesanos que trabajaban el ámbar, el cristal de roca, la obsidiana, las piedras verdes y la turquesa para hacer expansiones de labio (bezotes) y de oreja, collares, brazaletes, etcétera, se presumían originarios de Xochimilco. De ahí provenían, en efecto, sus "parientes y ancestros", es decir, los cuatro dioses, 9 Perro (Papaloxáual Tlappapalo), Nahualpilli, Macuilcalli y Cintéotl. A ellos se les atribuía el arte lapidario, pero una vez más la relación entre los dioses y los ofi cios se nos escapa. "La Pintada como Mariposa" o "de las Mariposas Rojas", "9 Perro", no es otra sino Chantico, diosa del fuego del hogar —la mariposa es un símbolo del fuego—, y la que, en los albores de la era, en 1 Conejo, encendió un fuego ilícito, lo que le valió ser convertida en perra. Es muy parecida a Coyolxauhqui y a la diosa tutelar de Xochimilco, Cihuacóatl Quilaztli.78 De Nahualpilli, "príncipe (o hijo) escondido", o *nahua-77 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro IX, 9 (CF, libro 9, pp. 83-84, 87); Anales de Cuauhtitlan, p. 6.*

78 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 13, p. 125; HMP, en Nueva colección de documentos para la historia de México, p. 219.

lli, sólo sabemos que estaba vestido como huasteco y que su nombre era también un epíteto de Tláloc en el himno a este dios. Macuilcalli es otro dios 5, y Cintéotl, el tan conocido dios del maíz. La fi esta tenía lugar el día 9 Perro. Para el sacrifi cio de estos dioses se nos señala que todos los viejos, los ancianos lapidarios, cantaban y velaban en la noche por las víctimas que morirían en la madrugada.79

Otros artesanos

Los orfebres, los pintores, los tallistas, los bordadores y las tejedoras celebraban a Xochiquétzal, la bella diosa del amor y del tejido, la culpable en Tamoanchan, patrona de las mujeres públicas en tepéilhuitl, la Fiesta de las Montañas. En efecto, como a muchas otras divinidades, se encarnaba a Xochiquétzal en una montaña.80 Los artesanos ofrendaban una víctima para desollarla y matarla. Alguien revestía entonces su piel y sus atavíos y se iba a tejer mientras los artesanos danzaban, disfrazados de animales de todo tipo, monos patrones de las artes y otros, cada cual con los instrumentos de su ofi cio. Luego se bañaban y comían tzoalli, "carne y huesos" de los dioses.81 Es todo lo que sabemos.

En este mismo mes de Montañas el calpulli de quienes ur-dían esteras y cestas celebraba a su dios tutelar Napatecuhtli,

"Señor Cuatro", visto como un Tláloc cuya lluvia hacía brotar los juncos. Al parecer a este dios lo representaba un personifi -

cador perpetuo, quizá un sacerdote, y otro temporal, la víctima. Ambos se paseaban con un recipiente de agua y una rama de sauce con la que rociaban a la gente, y de este modo los limpiaban, bañaban y, por lo tanto, los purifi caban.

Los orfebres, por su parte, celebraban a su patrono Xipe Tótec en tlacaxipehualiztli.82

79 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro IX, cap. 17 (CF, libro 9, pp. 79-80).

80 Anales de Cuauhtitlan, p. 9; Juan de Torquemada, op. cit., vol. 2, libro X, cap. 35, p. 299.

81 [José de Acosta, op. cit., libro V, cap. 24, pp. 414-415.]

82 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 16, p. 155; Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro I, cap. 20; libro IX, cap. 15. Sobre los personifi cadores constantes de dioses, vid. Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 67.

LOS ACTORES DEL DRAMA

213

Gremios diversos

Los tlachique o fabricantes y vendedores de pulque (es decir, uno o pocos en nombre del grupo) sacrifi caban en quecholli a esclavos bañados, encarnaciones de sus dioses Tlamatzíncatl e Izquitécatl ("El de Tlamatzinco" y "El de Izquitlan", dos barrios de México-Tenochtitlan), ambos equiparados con los 400

Mimixcoa.83

Los comerciantes de trementina, sacada de la resina del pino y utilizada como medicamento contra las pústulas, la ron-quera, la piel agrietada y el herpes, dedicaban un culto a su inventora, la diosa madre de Tzapotlan, Tzapotlantena, e inmolaban esclavos en su fi esta. Se decía que la trementina era su carne. Como lo vimos anteriormente, los salineros ofrendaban a la diosa Huixtocíhuatl, quien, un día antes de su muerte, bailaba toda la noche, sujetada por mujeres viejas, y al día siguiente moría sobre una cama de cautivos, que también habían bailado toda la noche.84

En etzalcualiztli los vendedores de agua ofrendaban un esclavo que personifi caba a Chalchiuhtlicue, ixiptla o encarnación del

agua.85

Por último, estaba la categoría de los titici, médicos, cirujanos, sanadores, parteras y auxiliares de abortos, adivinos, adoradores de la Tierra bajo la forma de Toci —"Nuestro Ancestro", llamada también Teteo Innan, "Madre de los Dioses", y Tlalli Iyollo, "Corazón de la Tierra"—. Cada año, 40 días antes de la fi esta, bañaban a una personifi cadora de Toci en ochpaniztli, en esta famosa reactualización de la creación de la Tierra.

Durante cuatro días las mujeres titici de todas las edades, así como algunas mujeres públicas, se dividían en dos bandos iguales, uno de los cuales incluía a Teteo Innan, y se entregaban a una guerra de almohadas rellenas de heno, hojas de nopal y clavelones. Primero atacaba el grupo de Toci y luego el otro contraatacaba. La explicación de este combate ritual —fre-83 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 33 (CF, pp. 137-138; Einige Kapitel…, op. cit., p. 195); R. van Zantwijk, The Aztec Arrangement. The Social History of Pre-Spanish Mexico, p. 239.

84 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro IX, cap. 9.

85 Ibid. , libro I, cap. 11.

214

LOS ACTORES DEL DRAMA

cuente en las ceremonias— es que había que alegrar a la víctima porque sus lloros eran un mal augurio y podían provocar la muerte de muchos guerreros y parturientas.86 En la tarde del día siguiente Toci iba al mercado con las titici; después, sus sacrifi cantes la consolaban y le informaban que pasaría la noche con el rey. La cubrían de adornos y, cuando se aproximaba la medianoche, la llevaban en absoluto silencio al templo para sus nupcias fatales. Después de su muerte las titici aún asistían a danzas que acompañaban cantando en falsete con una voz muy aguda.

Conocemos los nombres que llevaban las tres mujeres

principales de titici para la ocasión: Ahua, Tlahuitequi y Xoquauhtli: "Señora del Agua", "La que Desgrana" y "Pata de Águila". De hecho, estos nombres corresponden a las tres diosas sacrifi cadas en ochpaniztli: Atlatonan, Chicomecóatl y Toci, diosas del agua, del maíz, y de la tierra, cuyo símbolo era, entre otros, la pata de águila. Es más probable que las titici así representadas dieran tres víctimas y que los nombres que recibían señalaran su asimilación con las víctimas divinas de los tres jefes de los sacrifi cantes, es decir, los sacrifi cantes en su conjunto: todos los que habían cooperado para la compra de los esclavos.87

Los calpulli

Ya hemos hablado bastante de los calpulli, y se ha visto que buena parte de los rituales de la ciudad tenían lugar en los edifi cios y templos de barrio. Cada calpulli tenía además su propio centro ceremonial, más o menos desarrollado, y estaba representado en el llamado Templo Mayor de la ciudad. En los templos de barrio también se han encontrado ofrendas con restos de sacrifi cados: también ahí se inmolaban hombres.

86 Ignoramos el sentido de este combate simulado, así como el de muchos otros. Para este tema, vid. D. Heyden, "Las escobas y las batallas fi ngidas de la fi esta ochpaniztli", en Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972, pp. 205-212; J. Broda, "Estratifi cación social y ritual mexica", Indiana, 5, 1979, p. 59.

87 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro I, cap. 8; libro II, cap. 30.

LOS ACTORES DEL DRAMA

215

Tezozómoc88 explica que durante la solemnísima inauguración del Templo Mayor, en 1487, la matanza se realizó por igual en los templos calpulli de Coatlan, Tzonmolco, Apanteuctlan, Yopico, Moyoco, Chililco, Xochicalco, Huitznáhuac, Tlamatzin co, Atempan,

Tezcacóac, Izquitlan, Tecpantzinco, Cuauhquiáhuac y Acatliacapan. No obstante, casi nada se sabe de los ritos propios de los calpulli en sus centros ceremoniales.

Ya se vio que gremio y calpulli parecen confundirse a veces. También se señaló que los dioses de los gremios no tenían nada que ver con los ofi cios en cuestión; si los cholultecas decían que Quetzalcóatl era comerciante, era sobre todo porque ellos mismos eran comerciantes, ya que hasta donde se sabe la Serpiente Emplumada no se relaciona en absoluto con los comerciantes o el comercio. Además, los calpulli eran grupos sufi cientemente autónomos como para poder emprender migraciones de varias décadas, y es por lo tanto dudoso que todos ejercieran la misma profesión. Digamos que debían predominar ciertos ofi cios, pero rara vez había homogeneidad; la diversidad de los dioses del calpulli lo demuestra. Esto no impedía que en las ceremonias se presentaran como calpulli y no como gremio. En ciertos casos el calpulli entero ofrecía una víctima. El Códice Tudela afi rma que en ochpaniztli los habitantes del barrio de Mazatlán sacrifi caban a una Chicomecóatl.

Lamentablemente no sabemos en qué ciudad tenían lugar las ceremonias descritas, quiénes habitaban dicho barrio ni su relación con la diosa.89 En otra parte se lee explícitamente que ciertos calpulli tenían asignadas funciones específi cas en uno u otro culto de la ciudad, como los seis barrios al servicio de Huitzilopochtli,90 pero, sobre todo, en tlacaxipehualiztli la ciudad como tal, así como sus barrios, sacrifi caban a un representante de Xipe y a otros personifi cadores de los dioses principales del barrio: Huitzilopochtli, Quetzalcóatl, Macuil xóchitl,

Chililco, Tlacahuepan, Ixtlilton y Mayahuel. Después de deso-88 Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., cap. 70, pp. 515-516.

89 Códice Tudela, p. 2; P. Gerhard, Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821, UNAM-IIH, México, 1986, p. 275, menciona un barrio con este nombre en Teotihuacan.

90 R. van Zantwijk, "Los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli", ECN, 6, 1966, pp. 177-185.

llar a las víctimas, otros revestían sus pieles y sus accesorios divinos, y así representaban a los dioses ya regenerados, y, para mostrar su unión y que "todo era un poder y una unidad" —Durán interpreta esto como la unidad divina, pero más bien se trata de la ciudad—, se ataban entre sí por los pies y deambulaban apoyándose en los demás por la ciudad para dirigirse luego al sacrifi cio gladiatorio.

El clero

No sabemos mucho de los sacerdotes como sacrifi cantes. Es posible que ofrendaran a la o las víctimas que encarnaban a su patrono Tláloc en etzalcualiztli, pues se dice que ellos lo hacían velar antes de su muerte. Además de esto,91 sólo sabemos que los sacrifi cadores recibían habitualmente una parte del sacrifi cado.

Señores y reyes

Los guerreros y los gremios eran los principales proveedores de víctimas, y seguramente ésta era la realidad en las ciudades importantes, donde los sacrifi cios eran numerosos. En las ciudades menos importantes sólo los reyes o los señores ofrendaban víctimas; los sacrifi cios eran menos frecuentes y requerían de la autorización del rey. El Códice Tudela es muy interesante en este sentido, pues explica que en etzalcualiztli "un principal de los del pueblo" vestía a un esclavo suyo o cautivo como Tláloc y lo llevaba ante el rey para pedirle que lo dejara inmolarlo; recibía la autorización, salvo si el propio rey quería sacrifi -

car a su víctima. En huey tecuílhuitl el jefe o un comerciante sacrifi caba a Xochipilli y Xilonen junto con grandes obsequios. En izcalli se hacía una imagen de masa de Izcaxólotl en la casa de un principal y éste tenía que dar no sólo de comer y beber, sino también

una víctima, a la que también comían en su casa.92 En huey tozoztli "uno de los más ricos del pueblo"

91 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 25, p. 169

(CF, libro 2, p. 88).

92 Códice Tudela, fols. 28r-28v [Juan José Batalla Rosado, El Códice Tudela

y el Grupo Magliabechiano: la tradición medieval europea de copia de códices en

LOS ACTORES DEL DRAMA

217

ofrecía a una bella virgen que llamaban Queztzalcoual (sic) junto con víveres y mantas.93

En México-Tenochtitlan también los señores aportaban víctimas, por ejemplo el día 9 Viento y en atlcahualo, en el edifi cio Chililico.94 En cuanto al rey, hay que distinguir varios casos: podía ser individual, como cuando tomaba un prisionero por primera vez, pero como rey recibía a las víctimas del Estado a través de la administración a cargo de los prisioneros, con-seguidos como tributo, por ejemplo. Ése parece ser el caso de tóxcatl para la víctima que encarnaba a Tezcatlipoca durante un año completo; todo parece indicar que el rey era el sacrifi -

cante de esta víctima que lo representaba, esta divinidad de la que él mismo era representante, lugarteniente e imagen en la Tierra.95 Según los informantes de Sahagún, se escogía a esta víctima entre los numerosos personifi cadores — mamalti tomados entre los prisioneros— que los calpixque vigilaban y entretenían.96 Además de ser hablante de náhuatl y físicamente perfecto, aprendía a tocar la fl auta en la casa del calpixqui, así como a caminar sosteniendo al mismo tiempo fl ores y puros, saludar amablemente a la gente, y hablar con gracia y circuns-pección. Si engordaba se le daba sal para que adel gazara.

En cuanto este prisionero era escogido como imagen del dios, el rey de México-Tenochtitlan lo vestía ostentosamente y lo tomaba por dios querido, tiñéndolo de negro y ciñéndole América, Ministerio de Educación / Testimonio Compañía, Madrid, 2002, p. 418]:

"y este principal, en casa de quien esta fi esta se hazía, era obligado a dar de comer al pueblo y de dar vino para la borrachera y de dar el esclavo que se havía de matar, y en su casa se comía".

93 [Códice Tudela, fols. 14r, 16r; J. J. Batalla Rosado, op. cit. , pp. 408-409).]

94 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 9, p. 97. Bernardino de Sahagún (Historia general…, op. cit., libro II, ap.) habla de Chililico como un dios de barrio importante, personifi cado en tlacaxipehualiztli.

95 M. Graulich, Mythes et rituels du Mexique Central préhispanique, tesis de doctorado, Université Libre de Bruxelles, Bruselas, 1979, pp. 653-654; Ritos aztecas: las fi estas de las veintenas, INI, México, 1999, p. 349; también Y. González Torres, El sacrifi cio humano…, op. cit., p. 198; G. Olivier, op. cit., p. 260.

96 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 6 (CF, libro 2, pp. 67-68; Einige kapitel…, op. cit., p. 91), pero lamentablemente esta palabra se emplea tanto para guerreros como para otros enemigos capturados en campaña; no obstante, es probable que se trate de un guerrero, pues Tezca-tlipócatl era Yáotl, el guerrero, y el rey también debía de serlo.

plumas y plumones de águila en la cabeza. Durante un año recorría las calles tocando la fl auta, escoltado por ocho sirvientes, cuatro de los cuales habían hecho el voto de ayunar durante un año. En Texcoco, en cambio, sólo eran dos sirvientes.

La gente los consideraba dioses y los veneraba como tales. Les dedicaban la manera más respetuosa de saludo, que consistía en "poner

en la tierra el dedo y llevarlo a la boca y chupar aquella tierra". Hay otras versiones, sin embargo; Durán dice, por ejemplo, que el que hacía el voto era quien proveía a la víctima.97

También hay que hablar de las víctimas que el Estado proveía a través de los calpixque. Éstos aportaban, en quecholli, un Mixcóatl y a su o sus esposas y en tititl, una diosa, Ilamatecuhtli. Hay evidencia, en efecto, de los vínculos entre los reyes de México-Tenochtitlan y el padre de Quetzalcóatl. Desde 1441, con Moctezuma I, los mexicas intentaron apoderarse de la estatua de Mixcóatl en Cuitláhuac, pero los engañaron y recibieron de hecho a Teúhcatl, un dios de Tízic, vestido como Mixcóatl, al que colocaron en el Mixcoatépec de México-Tenochtitlan. Aproximadamente tres cuartos de siglo más tarde Moctezuma II intentó apoderarse del Mixcóatl de Huexotzinco. También se sabe que el soberano de México-Tenochtitlan participaba activamente en la fi esta de quecholli que reactualizaba la migración de Mixcóatl, en compañía de guerreros ataviados como Mimixcoa.98 Ilamatecuhtli, por su parte, ocupa en los mitos una posición de madre, o incluso de esposa de Mixcóatl, pero tiene también afi nidades claras con Coyolxauhqui.99 En suma, es probable que la administración suministrara a las víctimas de los sacrifi cios reales y de Estado.

También por su función, un soberano recientemente elegi-97 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 5, p. 59; Juan Bautista de Pomar, op.

cit., p. 67. Bernardino de Sahagún habla de cautivos escogidos entre los prisioneros de guerra, pero ya vimos que los prisioneros no son necesariamente guerreros, sino todas las personas —hombres, mujeres y niños— capturadas en campaña. El texto español habla de un "mancebo escogido" por su aspecto físico, sin la menor marca o cicatriz, lo que, para un guerrero, debía ser raro.

Sobre este problema, vid., por ejemplo, G. Olivier, op. cit., pp. 230-235.

98 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 33 (Einige Kapitel…, op. cit. , pp. 195-224); Anales de Cuauhtitlan, p. 50; M. Graulich, Moctezuma ou l'apogée…, op. cit., p. 252.

99 M. Graulich, Mythes et rituels du Mexique Central…, op. cit. , pp. 546-549.

LOS ACTORES DEL DRAMA

219

do sacrifi caba a sus prisioneros para celebrar su subida al trono o para inaugurar edifi cios y monumentos.100 Evidentemente él no había capturado a todos, pero sí dirigido al ejército que lo había hecho; aun en ese caso, el sacrifi cante directo seguía siendo el captor. En la entronización el rey era probablemente el primer benefi ciario indirecto, pero lo sería menos si se tratara de una inauguración. Conviene recordar, en este sentido, que había otros benefi ciarios del sacrifi cio además del sacrifi -

cante, que a fi n de cuentas era tan sólo un instrumento al servicio de la comunidad, pues la ofrenda para los dioses servía también para mantener el universo y, por lo tanto, era una tarea de todos porque a todos benefi ciaba. Así en Teotihuacan, en la versión de Alarcón, todos sacan provecho del sacrifi cio del Sol y de la Luna según la intensidad de su participación.

Otros sacrifi cantes

El pecador con medios para ello podía expiar sus faltas por intermediación de una víctima, pero la ejecución tenía lugar con toda probabilidad en un día y contexto festivo determinados.101 Se dice también que un padre que había escapado de la muerte o de un grave peligro podía sacrifi car a su hijo o hija102

como pago por la deuda de mantener su vida. En la misma línea de ideas, el que era paralítico o tenía espasmos o se veía amenazado de ahogo sacrifi caba imágenes de masa de Quetzalcóatl, Chalchiuhtlicue, Tláloc o del Popocatépetl… para salvarse muriendo y rena-

ciendo a través de ellas, pero estas pequeñas imágenes eran medios menores. Si se era rico, o si el peligro era muy grande, ¿no convenía una víctima más importante, como un hijo, imagen y sustituto por excelencia de sí mismo? Según Durán,103 había siempre alguien que mataba 100 Sobre este tema, vid. Y. González Torres, El sacrifi cio humano…, op.

cit., pp. 237 y ss.

101 Bernardino de Sahagún, Primeros Memoriales by Fray Bernardino de Sahagún, University of Oklahoma Press / Real Academia de la Historia, Norman y Madrid, 1997, 286r, p. 161; Bernardino de Sahagún, Historia general…, op.

cit., libro VI, cap. 7 (CF, libro 6, p. 33).

102 Bartolomé de Las Casas, Apologética historia sumaria, UNAM, México, 1967, vol. 2, libro III, cap. 179, p. 226.

103 Diego Durán, "Calendario", en op. cit., vol. 1, cap. 9, pp. 260-261.

"en particular" a un esclavo para los dioses. Lamentablemente, a falta de mejores testimonios, ignoramos en qué medida estaba permitido, quién lo autorizaba y a quiénes, si era frecuente y controlado, quién realizaba la ejecución, y en qué contexto. En Metztitlan (RG) los asesinos eran sacrifi cados y repartidos en pedazos entre quienes los habían capturado para su consumo ulterior.

En suma, salvo en estos últimos casos, los sacrifi cios humanos en las ciudades poderosas eran un asunto de guerreros y de todos los que, de manera individual o eventualmente con la ayuda de su linaje o gremio, tenían los medios para comprar a sus víctimas. Por lo demás, todos podían, en teoría, volverse ricos; bastaba haber nacido bajo un signo favorable.

A los nacidos el día 1 Perro o 1 Zopilote, por ejemplo, se les auguraba un futuro próspero en que invitarían a las fi estas, sacrifi ca-

rían esclavos y comerían hongos alucinógenos.

El sacrifi cio era a la vez individual —para cada víctima comprada hay al menos un dueño, para los guerreros vencidos hay un límite de vencedores— y colectivo: el sacrifi cio era controlado por el grupo y se hacía normalmente en el marco de las fi estas públicas. El grueso de la población —agricultores y pequeños artesanos— no tenía acceso a ello, sobre todo si consideramos que no participaba lo sufi ciente en la guerra como para subir de grado. Éstos sólo podían acceder a los sustitutos de masa, a veces rociada con sangre humana.

Los sacrifi cios se inscribían por lo regular en el marco de los ciclos festivos anuales o móviles, incluso cuando concernía a las divinidades tutelares de los gremios. Estos y otros grupos podían participar en varias fi estas y ofrendar personifi cadores de dioses diversos; no había necesaria

mente un

vínculo entre las divinidades de un gremio y la profesión. Había gremios muy antiguos (comerciantes, plumajeros), incluso anteriores a la llegada de los mexicas a Tenochtitlan, que podían formar parte de organizaciones com plejas entre ciudades. También hemos visto que los comerciantes no eran una clase nueva en pleno ascenso, incluso si la expansión del imperio hubiera acentuado su prosperidad (pese a que la creciente afl uencia de tributo debía representarles una fuerte competencia). Aunque envidiados y respetados, se les pedía ser discretos.

LOS ACTORES DEL DRAMA

221

Al sacrifi cante inmolar a una víctima humana le traía prestigio, estatus, riqueza, promoción social, mayor potencia vital y vida después de la muerte.

2. LAS VÍCTIMAS

Las víctimas humanas del sacrifi cio azteca eran muy numerosas. Seguramente hubo una época en que se trataba sobre todo de escla-

vos, como siguió sucediendo entre los mayas, pero la gran expansión del Imperio azteca hizo que, rápidamente, la inmensa mayoría de las víctimas fueran ahora los guerreros enemigos capturados, secundados por los esclavos, los niños, los condenados a muerte y los anormales, como albinos, enanos, jorobados, deformes, macrocéfalos, todos sacrifi cables por ofi -

cio; también personas ordinarias libres, ya fueran voluntarias

—prostitutas o músicos— o no, extranjeros de paso y, en casos muy específi cos, princesas de la ciudad.

Las principales categorías eran entonces los guerreros y los esclavos,104 que corresponden a las dos víctimas prototípicas del sacrifi cio humano en el mito de la creación del Sol y de la Luna en Teotihuacan: Nanáhuatl, vestido con el atuendo típico de los guerreros inmolados, y Tecciztécatl, ataviado con el de los esclavos bañados.105 La imprecisión terminológica de las fuentes no siempre permite distinguirlos bien: malli, la palabra que designa al prisionero, también se emplea para el guerrero destinado al sacrifi cio y para las mujeres y los hijos reducidos a la esclavitud. Además, los guerreros capturados a veces son llamados "esclavos".106

104 K. Helfrich, Menschenopfer und Tötungsrituale im Kult der Maya, Mann, Berlín, 1973 (Monumenta Americana, 9); entre los nicaraos de Nicaragua, vid.

Gonzalo Fernández de Oviedo, op. cit., vol. 4, libro XLIII, cap. 1, p. 373; Pedro Mártir de Anglería, Décadas del Nuevo Mundo, Porrúa México, 1964-1965, vol. 2, cap. VI, 1. 6, vol. 2, p. 571.

105 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro VII, cap. 5.

106 Ibid., libro II, cap. 20 (CF, libro 2, p. 47); libro II, ap.; libro XII, cap. 34

(CF, libro 2, p. 204; vol. 12, p. 95); Anales de Cuahutitlan…, pp. 37, 59, 60.

222

LOS ACTORES DEL DRAMA

Los guerreros

Anteriormente asistimos a la recepción de los prisioneros en la ciudad; vimos también que se les consideraba bienes valiosos, cuya adquisición fraudulenta era severamente castigada.

Iban a la ciudad a morir y eran presentados al dios de la ciudad, lo que equivalía a someterse a él. El rey les daba regalos y los trataba como hermanos, pues, aunque prisioneros, estaban como en su casa.

Después de la recepción quedaban a cargo de los administradores, quienes los repartían entre las casas de barrio, donde permanecían dentro de grandes jaulas de madera.107 Ciertas personas los vigilaban, llegando incluso a dormir sobre las jaulas (RG de Metztitlan); para salir a hacer sus necesidades se les sujetaba del talle con una cuerda. Varias fuentes coinciden en que, en vista de su próximo consumo, los prisioneros recibían una buena alimentación. Mendieta dice, al contrario, que muy pronto adelgazaban y se ponían amarillos. Quizá esto variaba según el número de cautivos, el periodo del año, la ciudad en cuestión, etcétera. Según una fuente aún no confi rmada, el prisionero que tenía el honor de participar en un combate de

"gladiadores" debía ayunar durante 40 días y le sangraban el rostro.108

Si un prisionero llegaba a escapar del barrio del guardián culpable debía entregar en compensación a un joven esclavo, una rodela y una carga de paños, aunque también se habla de la ejecución del responsable.109 Evidentemente se le daba caza al fugitivo; en Miauhuatlan (RG), tras alcanzarlo, lo despedazaban inmediatamente. Un fugitivo de baja condición era bien 107 Diego Durán, op. cit., vol. 2, caps. 21-22, pp. 182, 188; RG de Amula Ameca; Gerónimo de Mendieta, op. cit., vol. 1, p. 151; aparecen jaulas en Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit. , libro II, fol. 58v; libro VIII, fol. 27r; el Mapa Quinatzin, etcétera.

108 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 37; libro VIII, cap. 14, §8; Diego Durán, op. cit., vol. 2 , caps. 19, 22, pp. 169, 188; Francisco López de Gómara, Historia general de las Indias, Iberia, Barcelona, 1965-1966, vol. 2, p. 31; RG de Amula Ameca; Gerónimo de Mendieta, op. cit., vol. 1, libro II, cap. 29, p. 151; ayuno de 40 días y rostro sangrado, vid. CVA, 54v.

109 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., libro II, cap. 13, p. 160; Gerónimo de Mendieta, op. cit., vol. 1, libro II, cap. 27, p. 144; Diego Durán, op.

cit., vol. 2, p. 169.

LOS ACTORES DEL DRAMA

223

recibido en su casa, e incluso le regalaban paños, pero a los personajes importantes se les sacrifi caba por llevar la ignomi-nia a su ciudad. En Teotihuacan (RG) se eximía de sacrifi cio al prisionero de guerra que alcanzaba a huir, subir el templo y pasar por detrás de la estatua del dios.110

En las grandes ciudades de la Triple Alianza y del valle de Tlaxcala no se soltaba nunca a un prisionero de guerra, sobre todo si era de alto rango, salvo como medio para someter al enemigo. En este caso, el gran señor, liberado, regresaba a su ciudad para conseguir la espantosa inmolación de sus conciudadanos.111 Se reservaba otra excepción para el hombre valiente que llegaba a vencer a un señor mexica durante el sacrifi cio gladiatorio. Éste se dirigía, con el corazón del vencido en un collar y revestido con su piel, ante el rey, que lo nombraba capitán de una alejada provincia del Imperio. No obstante, la fuente que lo registra, el Códice Tudela, 112 no es de las más confi ables, y da una versión aceptable pero singular del sacrifi cio gladiatorio.

Varias fuentes afi rman que se sacrifi caba a todos los guerreros capturados. La información se refi ere a ciudades importantes como

México-Tenochtitlan,113 desde luego, pero tam bién Metztitlan (RG) y las ciudades que le hacían la guerra. Debía pasar lo mismo en Tepeucila, en la Mixteca, donde —según se señala— sólo se luchaba para capturar víctimas de sacrifi cio (RG de Tilantongo). Para otras ciudades, como Coatlan (RG), 110 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. II, cap. 13, pp. 159-160; Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro VIII, caps. 17, 21

(CF, libro 8, pp. 53, 75); según Alva Ixtlilxóchitl (op. cit. , vol. 2, p. 102), se colgaba al noble; RG de San Juan Teotihuacan, p. 237.

111 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. II, cap. 13, p. 160; Francisco Cervantes de Salazar, Crónica de la Nueva España, Hauser y Menet (est.

fot.), Madrid, 1914-1936, cap. 22, p. 42.

112 Códice Tudela, fol. 12.

113 Diego Durán, op. cit., vol. 2, caps. 20-21, pp. 181-182, 186; Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., libro II, cap. 13, p. 160; Gerónimo de Mendieta, op. cit., vol. II, cap. 16, cap. 27; Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, op. cit., vol. 2, p.

145. Juan Bautista de Pomar, op. cit., p. 67: nunca un guerrero que personifi -

cara a Tezcatlipoca durante un año intentó escapar, pues era indigno cuando se tenía tal honor, y si regresaba a su casa, habría sobajado su nombre. Podía suceder que, si desempañaba bien su papel, el rey lo dejara vivir, "pero daba un esclavo para que en su lugar fuese sacrifi cado; pero al fi n, tarde o temprano, había de venir a esto".

224

LOS ACTORES DEL DRAMA

cerca de Miahuatlan, confrontamos la ambigüedad de la ter-minología empleada. Se puede leer que ahí se sacrifi caba a la

"mayoría" de los prisioneros, pero el texto añade a continuación que los varones se sacrifi caban al dios 7 Conejo, y las mujeres al 3 Venado. Aquí es claro que no se cuenta sólo a los guerreros entre los prisioneros de guerra, pues las mujeres, salvo en circunstancias muy extremas, no participaban normalmente en el combate.

En otras regiones o reinos, en cambio, no siempre se inmolaba a los guerreros prisioneros. Entre los quichés sólo se mataba y se comía a los notables —el señor y sus hermanos—

para sembrar el terror. Entre los mayas, los prisioneros de origen modesto se vendían como esclavos y se sacrifi caba a los señores, pero a veces se podía pagar para recuperar a estos últimos.114 En Miahuatlan muchos de los capturados se veían reducidos a la esclavitud, pero se ignora nuevamente si esto valía también para los prisioneros combatientes (RG de Miahuatlan y Tecuicuilco Atépec Coquiapa Xaltiánguez). En Tetela (RG) y sus alrededores se luchaba para tomar prisioneros y los mataban según su criterio o los entregaban a su señor, que hacía con ellos lo que quisiera, como ponerlos en un poste y fl echarlos. En Chimalhuacan, no lejos de Coatépec (RG), hacia 1400 el rey Tezcapoctzin capturó al rey de Xiuhtépec, quien pagó un tributo por su liberación. Temazcaltépec (RG) estaba en guerra con los tarascos y sacrifi caba a sus prisioneros o los convertía en esclavos.

La práctica de no sacrifi car a todos los prisioneros estaba entonces muy extendida y era quizá más antigua que la inmolación general. Ciertos testimonios indican, además, que en sus inicios y hasta fecha muy tardía los mexicas tampoco sacrifi caban a gran número de guerreros. Alva Ixtlilxóchitl, por ejemplo, relata que en 1359 los tepanecas capturaron a los acolhuas, y tanto ellos como sus aliados mexicas sólo sacrifi -

caron a los guerreros, mientras que los demás fueron vendidos
114 Bartolomé de Las Casas, Apologética…, op. cit., vol. 2, libro III, cap. 234, pp. 503-504; vid. también R. M. Carmack, "La estratifi cación quicheana…", art. cit., pp. 269-271; sobre los mayas,

Gaspar Antonio Chi, en Diego de Landa, Landa's Relación de las cosas de Yucatán, Harvard University, Cambridge, 1941, pp. 230-232; C. Bosch-García, La esclavitud prehispánica entre los aztecas, El Colegio de México, México, 1944, p. 95.

LOS ACTORES DEL DRAMA

225

como esclavos. Con Axayácatl, los prisioneros de guerra matlazincas sirvieron para repoblar la ciudad de Xalatlauhco.115

La inmolación general parece entonces haber sido una práctica tardía relacionada con el constante crecimiento demográfi -

co de la época, con la gran extensión del Imperio azteca y la afl uencia de prisioneros en las ciudades poderosas. Esta evolución va de la mano con la "democratización" del sacrifi cio humano y el canibalismo, que se volvieron accesibles incluso para los guerreros de origen modesto.

No solamente las ciudades no siempre sacrifi caban a todos sus prisioneros, sino que a menudo, si no eran independientes, les estaba prohibido hacerlo porque debían entregar una parte como tributo a la ciudad de la que dependían, y esto según modalidades variables. Es el caso de Tepeaca, que, vencida por Moctezuma I, debía entregar cada 80 días prisioneros de guerra para su sacrifi cio en México-Tenochtitlan o en Tlatelolco, y a su vez debía entregar prisioneros de guerra para Huitzilopochtli en cada campaña.116 Los tepoztecas de Citlalatomaua, en el sur de Guerrero, no eran caníbales pero guerreaban para entregar a Moctezuma esclavos que serían consumidos (RG de Citlalatomaua; también RG de Zumpango).

Si los de Acapetlaguaya (RG) capturaban a un "principal", lo enviaban con el rey de México para que lo inmolara. Los de Ahuatlan (RG), cerca de Puebla, aunque no pagaban tributo a México-Tenochtitlan, participaban en la guerra fl orida y llevaban a sus cautivos al sacrifi cio en dicha ciudad. Los zapotecas de Ocelotépec (RG) es-

taban siempre en guerra y, cuando la captura era buena, enviaban a algunos cautivos a Moctezuma

"en reconocimiento", como presente. En Tetela (RG) los guerreros mataban a los cautivos que quisieran, tomaban a los otros como esclavos y entregaban una parte como tributo a sus señores (RG de Xonotla y Tetela). De manera más general, Durán cuenta que durante la inauguración de la pirámide principal del Templo Mayor, en el reinado de Ahuízotl, se esperaba 115 Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, op. cit., vol. 1, p. 330; vol. 2, p. 144; vid.

también Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 28, p. 229: los esclavos pertenecían a sus captores, aunque a veces el rey los tomaba para inmolarlos, y "dábales el doble de riquezas más de lo que valían".

116 Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 18, p. 158; Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., cap. 46, p. 397.

que los señores invitados aportaran el tributo habitual de esclavos "que eran obligados a dar para estas solemnidades", y más ade lante añade que se trata de "todos los presos habidos en gue rra que de tributo debían a la corona real de México".

Sabemos, por último, que para la fi esta de Macuilxóchitl, el día 5 Flor "llegaban de todas partes prisioneros, llamados malte-quime".117

La guerra como cacería de hombres estaba asimilada en muchos aspectos a una cacería a secas, como lo vimos en los mitos. Durán lo pone en boca de Tlacaélel, y los quichés califi -

caban a los prisioneros explícitamente como botín de cacería.

Hay que decir que en Mesoamérica había una gran proximidad entre hombre y animal. El cazador, al dirigirse a su presa, la califi ca, para calmarla, como tío, sacerdote o dios. El venado en particular es llamado "sacerdote" y "Mixcóatl", el dios-venado.118 Además, todo niño mesoamericano contaba desde su nacimiento con un doble

animal, y ambos compartían una misma suerte. Este animal vivía en una montaña que albergaba a todos los dobles de la comunidad del niño. Si el niño venía al mundo en un día con nombre de animal, podía tener varias características de éste. Si nacía en el día 1 Lluvia podía tener el don de transformarse a su gusto en animal o de que su cuerpo expeliera, en forma del animal de su elección, una de sus almas. Después de la muerte se transformaba, en ciertos momentos del día, en ave, en una fi era temible o en alguna otra bestezuela, según su mérito y rango en la Tierra.119 Sabemos que los cataclismos fi nales metamorfosearon a los hombres de las eras pasadas en animales, primero en peces, luego en monos y fi nalmente en pájaros, es decir, en animales cada vez más cercanos a los dioses. Según otras tradiciones, en los al-117 Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 43, p. 334; Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro I, cap. 14 (CF, libro 1, p. 32).

118 Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 28, p. 233; Hernando Ruiz de Alarcón, Treatise on the Heathen Superstitions that Today Live among the Indians Native to this New Spain, University of Oklahoma Press, Norman y Londres, 1984, pp. 91-94, 97, 100, 105, 107, 113-114.

119 Sobre el nahualismo y el tonalismo mexicanos, vid., sobre todo, A. López Austin, Cuerpo humano e ideología…, op. cit., vol. 1, pp. 416-431 (pero habría que matizarlo, tomando en cuenta los atributos de los dioses en Bernardino de Sahagún [Historia general…, op. cit., libro I, cap. 1]). Para las in-fl uencias de los días, vid. ibid. , libro IV, cap. 3 y cap. 13.

LOS ACTORES DEL DRAMA

227

bores de la era actual todos los humanos se transformaron en animales más o menos peligrosos, según la intensidad de la ascesis preparatoria que habían abrazado. Por último, el ancestro de la huma-

nidad actual era el dios Mixcóatl, llamado también Mixcóatl-Venado, porque después de su muerte se transformó en este animal.120

Al principio los animales merecieron la muerte sacrifi cial por no haber podido manifestar su reconocimiento a los creadores. Luego los hombres tomaron su lugar como víctimas en el mito de los 400 Mimixcoa. Las fuentes permiten pensar que antes de la creación del Sol, mientras los pueblos estaban a la deriva, la Tierra y el Fuego, que entonces dominaban, se con-tentaban con las primicias de la caza.121 Esta ofrenda autorizaba que los demás comieran; del mismo modo, quizá, que el sacrifi cio [humano] autorizaba el canibalismo. La guerra sagrada era entonces una gran cacería destinada a alimentar a los dioses. Los guerreros se adornaban con plumas y partes de animales, se les llamaba águilas, jaguares o lobos. Los prisioneros llevados a México chifl aban y aullaban como bestias.122

Los engordaban, sacrifi caban y comían. El corazón, la sangre y —como sucede con el venado— la cabeza se ofrecían en oblación. La suerte de las cabezas es por demás signifi cativa: se exponían frente a la pirámide del dios destinatario, sobre el tzompantli, hecho con altos troncos de árboles a los que se fi -

jaban palos horizontales donde se ensartaban las cabezas. Este armazón representaba evidentemente un árbol con sus frutos y probablemente garantizaba el renacimiento de las víctimas, así como los ritos de los cazadores con los huesos de los animales cazados favorecen su regreso.

La guerra imitaba así a la caza, pero a veces era al revés, como en las fi estas de quecholli, tititl e izcalli (todas durante la estación, nocturna y presolar, de lluvias), con sus grandes lu-120 Hernando Ruiz de Alarcón, op. cit., pp. 70-72, 204-207. Sobre Mixcóatl como ancestro de los pueblos de México, vid. Toribio de Benavente, Motolinía,

"Epístola proemial", en op. cit., p. 5; sobre las eras, vid. M. Graulich, "Les Ères ou Soleils des anciens Mésoaméricains", India-

na, 8, 1983, Berlín, pp. 57-91; Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique, op. cit.

121 Por ejemplo, Anales de Cuauhtitlan, fols. 1-3.

122 Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 28, p. 232; compárense con los animales que chifl an en la Leyenda de los Soles, p. 154.

chas a cuyo término se sacrifi caba la presa como si fuera humana o se la arrojaba al fuego (lo que también podía suceder a los guerreros), mientras que los cazadores podían ser re-compensados como guerreros. Vimos que en quecholli se llegaba incluso a asimilar cautivos con venados, y a sacrifi carlos como tales.

Los guerreros sacrifi cados no eran todos de igual calidad ni tratados de la misma manera. Sobra decir que la captura de un rey, un señor, un noble, alguien de alto grado o un buen guerrero daba más prestigio que capturar a un soldado ordinario, pues aquéllos tenían más tonalli, fuego interior, calor vital capaz de dar mayor vida a dioses y hombres.123 Ciertos tipos de ejecución estaban restringidos, como el sacrifi cio gladiatorio; parece que en Texcoco el propio rey escogía a las víctimas dignas de este honor, después de múltiples revisiones. Si un rey o señor había capturado a la víctima real o principesca, se conservaba su piel, y el vencedor se la ponía a veces o, rellenada de algodón o paja, la colgaba en el templo o el palacio.124

Los popolocas de Puebla, emparentados con los mixtecos, realizaban otro sacrifi cio para privilegiados en honor del "Dios Papel", Amatéotl, a quien le inmolaban, tras la victoria, al "mejor prisionero" a guisa de acción de gracias. Mojaban el papel en la sangre del corazón de la víctima y lo pegaban en su ídolo.125

Había también diferencia de calidad según los pueblos.

Las víctimas más apreciadas eran las de poblaciones cercanas y por lo tanto no muy diferentes a las de la Triple Alianza.126

Los yopis, los tarascos de Michoacán o los huastecos vivían demasiado lejos. "A nuestro dios no le son gratas las carnes de estas gentes bárbaras —explica Tlacaélel, el cihuacóatl que propuso emprender la 'guerra fl orida'—, tiénelas en lugar de pan bazo y duro y como pan desabrido y sin sazón, porque, como digo, son de extraña lengua y bárbaros." Los tlaxcalte-123 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro IX cap. 2 (CF, libro 9, p. 3); también entre los mayas, por ejemplo: K. Helfrich, op. cit., pp. 51-70.

124 Juan Bautista de Pomar, op. cit., cap. 14, p. 66; Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. I, cap. 18; vol. II, cap. 14, pp. 33, 161.

125 Histoyre du Méchique, op. cit., fol. 80, p. 95.

126 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. I, cap. 21, p. 35.

LOS ACTORES DEL DRAMA

229

cas, en cambio, eran como "pan caliente que acaba de salir del horno, blando y sabroso". Éstas eran las víctimas preferidas de Huitzilopochtli, junto con las de Huexotzinco, Cholula, Atlixco, Tliliuhquitépec y Tecóac. Los tlaxcaltecas, cholultecas, mexicas y huexotzincas eran todos de una misma familia, perteneciente a una sola y misma semilla, la de los chichimecas.127

El origen específi co de ciertas víctimas podía también con-ferir un valor particular. Así, en el mes de izcalli, consagrado al dios del fuego, Xiuhtecuhtli, se sacrifi caban víctimas llamadas ihuipaneca temilolca, es decir, "los de la pasarela de plumas, los de las columnas de piedra". Sabemos más de los ihuipaneca temilolca; Chimalpahin habla frecuentemente de los "antiguos", un pueblo que llama los eztlapictin teotenanca teochichimeca cuixcoca temimilolca ihuipaneca zacanca, cuyo dios tutelar no era otro sino Nauhyotecuhtli Xippilli, "Señor del Cuádruplo", Señor Turquesa, es decir, Xiuhtecuhtli.128

Seguramente los cautivos pertenecían y representaban, pues, a este pueblo, personifi cado por su dios tutelar, el dios del fuego.

Las futuras víctimas también podían ser tratadas de un modo especial si pertenecían a un rey o señor. En tales casos entraban en la ciudad con rodelas y espadas o incluso sahumerios, puros encendidos y fl ores, entonando el canto de su país, llorando y lamentando su desgracia. Si el vencedor era un rey, se transportaban en andas y recibían hermosos obsequios.129

127 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 3; vol. 2, caps. 28, 55, 59, pp. 232-235, 417, 449; Diego Muñoz Camargo, op. cit., cap. 13, p. 116. Los Anales de Cuauhtitlan (p. 3) enumeran como objetivos de los chichimecas, que se habían dis-persado en 1 Pedernal 804 —antes que Quetzalcóatl—, todas las regiones que resisten, insumisas, al Imperio azteca (pero sin detallar este punto): Michoacán, Cohuixcon Yopitzinco, Totolan (un barrio de Tlaxcala), Tepeyac (cerca de Que-cholac), Quauhquechollan, Huexotzinco, Tlaxcala, Tliliuquitépec, Zacatlan-tonco y Tototépec.

128 A. López Austin, "El Templo Mayor de México-Tenochtitlan según los informantes indígenas", ECN, 5, 1965, p. 96. Ihuipan puede signifi car también

"sobre la pluma" o "bandera de plumas". Sabemos por los Anales de Cuauhtitlan (p. 1) que una de las tres piedras de la hoguera se llamaba "pluma"; quizá había una relación con el nombre de las víctimas que acompañaban al dios del fuego, en cuyo caso las "columnas de piedra" podrían igualmente aludir a las piedras que "cuidan" el fuego. Domingo Chimalpahin, Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan, UNAM, México, 1991, fol. 33r, p. 50.

129 Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., caps. 38, 49, pp. 360, 410; Gerónimo de Mendieta, op. cit., vol. 1, libro II, cap. 27, p. 146.

230

También podía suceder que las mujeres fueran sacrifi cadas de la misma manera y al mismo tiempo que los prisioneros de guerra, práctica común en tlacaxipehualiztli. Como precedente mítico se encuentra, por supuesto, Coyolxauhqui, que Huitzilopochtli mató antes incluso que a los Huitznahuas.

También al principio de su peregrinación los mexicas inmolaron a Chimalman, una mujer, junto con los demás Mimixcoa sobre las biznagas y las acacias. Según el Códice Boturini, también ella fue aquí la primera en morir.130 Más tarde, tras la derrota de Chapultepec, las hijas del rey Huitzilíhuitl exigieron tiza y plumas, es decir, que las sacrifi caran como guerreros, lo cual se les concedió. Por último, la reina de Tlatelolco, compasiva, se preguntaba si las mujeres serían llevadas al sacrifi cio.131 En este último caso, tenemos al menos algo cercano a una explicación —pero proveniente de los vencedores—, ya que, en la batalla posterior, mujeres desnudas pero armadas fi ngían una lucha contra los mexicas tenochcas mientras otras las bombardeaban con escobas, herramientas para tejer, leche sacada de sus pechos y desperdicios mezclados con tierra. Batalla irrisoria, burlas que signifi caban que los tenochcas sólo eran dignos de luchar contra mujeres (quienes de todos modos participaban en la guerra). Por lo demás, se reconocía ofi -

cialmente el heroísmo femenino, pues las mujeres muertas en el primer parto se convertían en guerreras acompañantes del Sol de la tarde en el más allá.

Todos los sacrifi cios que se han considerado hasta ahora se refi eren a guerreros enemigos, pero hay que recordar el caso completamente excepcional de la fi esta de panquetzaliztli, en que los esclavos sacrifi caban a guerreros mexicas en México-Tenochtitlan.132

Los atributos más característicos con que se adornaba a las víctimas guerreras eran las rayas de tiza (tízatl) en el cuer-130 Sobre este tema, vid. C. Klein, "Fighting with Feminity: Gender and War in

Aztec Mexico", ECN, 24, 1994, pp. 219-253; M. Graulich, "Más sobre Coyolxauhqui y las mujeres desnudas de Tlatelolco", ECN, 31, 2000, pp. 77-94.

131 Anales de Tlatelolco, unos anales históricos de la nación mexicana y Códice de Tlatelolco, pp. 36-38; Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., cap. 63, p. 384.

132 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 34 (CF, libro 2, p. 146).

LOS ACTORES DEL DRAMA

231

po y el plumón o pluma fi na (íhuitl) que se pegaba a la cabeza con la resina de una especie de pino.133 Cristóbal del Castillo presenta esta práctica como típicamente mexica, ya que, en el curso de las peregrinaciones mexicas, el propio dios Tetzauhtéotl habría enseñado a un Huitzilopochtli evemérico la manera de tratar a los prisioneros de guerra:

Y la tercera cosa: à quienes sean cautivos los enjalbegarán, les pondrán emplasto de plumas, los confortarán; con cuerda gruesa los atarán por el vientre; les colgarán plumas de garza; harán que coman mucho: los engordarán; de 30 en 30 días los matarán para que se haga la fi esta: andarán bailando. Y cuando al día siguiente hayan de morir velarán una noche entera; comerán, bai-larán, se emborracharán; tal vez alguno querrá dormir con mujer (y) se le darán mujeres alegres (prostitutas): en gran número serán las mujeres deshonestas, las alegres.134

Este origen mexica es, sin embargo, ilusorio: la representación de guerreros adornados con tiza y plumas estaba muy extendida y se puede ver especialmente en los códices del Grupo Borgia, en que Huitzilopochtli brilla por su ausencia, o incluso en los códices mixtecos.135 Por más detalle, Quetzalcóatl, prototipo de los guerreros heroicos sacrifi cados, aparece adornado con tiza y plumas en el anti-

guo mito preazteca de la creación del Sol y de la Luna en Teotihuacan.

Los términos mismos de tízatl e íhuitl pueden, por sí mismos, designar a los guerreros como víctimas, e incluso a los guerreros en general, o bien al sacrifi cio, como lo vimos ante-133 F. Martínez Cortés, Pegamentos, gomas y resinas en el México prehispánico, SEP, México, 1974, p. 42. En el CTR, 29v, 32v, 38v, 39r, 40r, v, 41r, 42v, los guerreros sacrifi cados en México-Tenochtitlan en las ocasiones más diversas llevaban estos ornamentos. Vid. también, por ejemplo, ciertos objetos arqueológicos como el hueso grabado del Museo del Hombre en París (E. Seler, op.

cit., vol. 2, p. 682).

134 Cristóbal del Castillo, op. cit., fol. 7, pp. 126-129. Cristóbal del Castillo, autor bastante tardío, debe sin embargo leerse con prudencia, dada su tendencia a inventar. El discurso de la divinidad a Huitzilopochtli evoca el de Dios a Moisés antes de la llegada a la tierra prometida (Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio).

135 [Codex Nuttall, p. 4, 20.]

232

LOS ACTORES DEL DRAMA

riormente al hablar de las hijas de Huitzilíhuitl.136 A estos atributos se sumaban regularmente la bandera y los atavíos de papel. Los informantes de Sahagún describen de la siguiente manera a los guerreros sacrifi cados en xócotl huetzi: Los cautivos llevaban el cuerpo teñido de blanco, y el maxtle con que iban ceñidos era de papel; llevaban también unas tiras de papel blanco a manera de estolas, echados desde el hombro al sobaco, llevaban también unos cabellos de tiras de papel cortadas delgadas; llevaban emplumada la cabeza con plumas blancas a manera de bilma; llevaban un bezote hecho de pluma; llevaban los rostros de color bermejo y las mejillas teñidas de negro.137

Estos atributos corresponden a Mixcóatl y a los Mimixcoa, prototipos toltecas de los guerreros sacrifi cados.138 Resulta muy digno de atención que incluso a lo largo de panquetzaliz tli, el mes en que se reactualizaba la victoria de Huitzilopochtli en Coatépec, la multitud de guerreros sacrifi cados estuviera siempre vestida como Mimixcoa, es decir, como los desafortunados adversarios de Quetzalcóatl en Mixcoatépec, y no como Huitznahuas. Evidentemente, los mexicas ni siquiera tuvieron el tiempo, la ocasión o el cuidado de adaptar completamente los rituales a sus reformas. La tradición ganó.

Las plumas y la tiza señalan la pertenencia de la víctima al cielo y a la tierra. Las plumas son elementos del aire, bolas de plumón; Durán decía que eran la "vestimenta del cielo". La 136 Vid. también A. M. Garibay, Historia de la literatura náhuatl, Porrúa, México, 1953-1954, vol. 2, pp. 5-6, 42-43, 53-54; Poesía náhuatl, 3 vols., UNAM-IIH, México, 1964-1968, fol. 42v; el himno a la Madre de los Dioses, Teteo Innan, compilado por Bernardino de Sahagún. Se envían pluma y tiza como declaración de guerra: J. Broda, "Tlacaxipehualiztli", art. cit., p. 204.

137 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 29, p. 186 (CF, libro 2, p. 113).

138 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 7, p. 73, y lám. 13; CTR, fol. 29v, 38v, 39r; Códice magliabechiano, p. 42; otros códices: B. Spranz, Göttergestalten in den mexikanischen Bilderhandschriften der Codex Borgia Gruppe, F. Steiner, Wiesbaden, 1964, pp. 89-98; vid. también E. Seler, "Das Tonalamatl der Aubinschen sammlung und die Verwandten Kalendarbücher", en Actes du 7e CIA, Berlín, 1890, pp. 608, 613-614; Gesammelte Abhandlungen…, op. cit., vol. 1, pp. 264-265; vol. 2, p. 1019; vol. 4, pp. 66-67, 72-75, 84-85.

LOS ACTORES DEL DRAMA

233

tiza, en cambio, es terrestre. La acción ritual de humillarse y comer tierra se llamaba "probar yeso" o tiza (nitizapaloa). 139

En el Popol Vuh Kabrakán se hundió y quedó enterrado precisamente por haber comido un ave llena de tiza.

No sabemos mucho de la signifi cación de esa especie de antifaz negro pintado alrededor de los ojos y del pigmento rojo que rodeaba la boca. Este segundo elemento quizá tenga una relación con el hecho de que la boca de los ídolos destinatarios de los sacrifi cios estaba teñida de sangre de las víctimas.

La pintura alrededor de los ojos, por su parte, también es llamada "pintura estelar". Se sabe de la relación entre los ojos y las estrellas, pues en la iconografía mesoamericana las estrellas están ilustradas a menudo como ojos estilizados, pero la

"pintura estelar" debía probablemente recordar también que en la noche los guerreros muertos se vuelven astros, como Quetzalcóatl se volvió Sol o Venus, o como los 400 jóvenes del Popol Vuh —equivalentes a los 400 Mimixcoa o 400 Huitznahuas— que se volvieron las Pléyades.140

Los guerreros para el sacrifi cio no sólo representaban a los Mimixcoa o a los Huitznahuas. En el gladiatorio las víctimas desolladas eran Xipe Tótec, un dios complejo del que no sabemos exactamente si éstas lo representaban o era al revés.

Sea como fuere, las connotaciones eran a la vez solares, lunares, venusianas y relacionadas con el maíz.141 Sus víctimas lle-139 Diego Durán (op. cit., vol. 1, caps. 5, 15, pp. 47, 147-148, y lám. 9) habla de copos de algodón, pero la ilustración muestra la plumajería acostumbrada; Bernardino de Sahagún, Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses, UNAM-IIH, México, 1958, pp. 50-51; Gerónimo de Mendieta, op. cit., vol. 1, libro II, cap. 16: la gente ponía piedras pintadas con tiza o cal en el campo; P. Clastres, Chronique des Indiens Guayaki, Plon, París, 1972, p. 212: entre los guayakis de América del Sur se pegaba el plumaje blanco del zopilote en el

difunto para evitar que su cuerpo se volviera pesado; otras interpretaciones: E. Seler (Gesammelte Abhandlungen…, op. cit., vol. 4, pp. 96-97) asocia el plumaje blanco con las nubes, las almas de los muertos que se convierten en mensajeros de la lluvia; para Jacques Soustelle (La Pensée cosmologique des anciens Mexicains [Représentations du monde et de l'espace], Hermann, París, 1940, p. 72) era el símbolo del feliz destino de la víctima, el blanco equivalente a "el color de las primeras luces del día" y, por lo tanto, "del primer paso del alma resucitada, el vuelo hacia el cielo del guerrero sacrifi cado".

140 E. Seler, Gesammelte Abhandlungen…, op. cit., vol. 4, pp. 72-84; Alfonso Caso, El pueblo del Sol, FCE, México, 1953, p. 53.

141 M. Graulich, Myhtes et rituels du Mexique ancien…, op. cit.

vaban un sombrero cónico, una chamarra corta, adornos y listones rojos y blancos (colores, también, de los Mimixcoa) que terminaban en dos picos, y nudos triples de papel. Llevaban asimismo los brazos y la cabeza cubiertos con plumón blanco.

¿A veces los guerreros encarnaban a otras divinidades, más individualizadas que los Mimixcoa o Xipe? La pregunta es compleja, como lo muestra el caso del ixiptla de Tezcatlipoca del que se habló anteriormente, o del personifi cador del dios del fuego, Xiuhtecuhtli, en izcalli. Motolinía lo llama prisionero de guerra, pero en México y Tepepulco el o los ixiptla del fuego eran esclavos bañados.142

Para tlacaxipehualiztli, en Tlaxcala, se habla de un "hijo del Sol" inmolado durante el alumbramiento del Fuego Nuevo a medianoche.143 Era un "principal", de donde se puede colegir que se trataba de un guerrero, como en las grandes fi estas seculares del Fuego Nuevo, pero, aunque se tratara de un hijo del Sol, no era necesariamente un personifi cador del astro. Las mismas reservas se tienen res-

pecto al "mensajero del Sol" sacrifi cado el día 4 Movimiento, nombre del Sol de la era actual.

Durán afi rma, según una de sus acostumbradas interpretaciones audaces, que subir los peldaños del edículo sacrifi cial imitaba el recorrido del Sol, ya que primero se decapitaba a la víctima y, sólo después, se le sacaba el corazón.144

Entre los guerreros cautivos, algunos podían ser escogidos para ritos específi cos en función de su nombre o gentilicio.

Vimos ya el ejemplo de los ihuipaneca temilolca, pero existe también, nuevamente en relación con el fuego, la víctima dedicada a la gran fi esta del Fuego Nuevo de 1507, la "Ligadura de los Años", xiuhmolpilli, para la cual Moctezuma ordenó buscar a un cautivo cuyo nombre incluyera la palabra xiuh —o xihu—, que designa especialmente la turquesa, el año e incluso el cometa, y que se encuentra en el nombre del dios del 142 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. I, cap. 19, p. 33; Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, caps. 37-38; Primeros memoriales…, op. cit. ; Códice Tudela, fol. 28; G. Olivier, op. cit, pp. 234-235.

143 Toribio de Benavente, Motolinía, vol. I, cap. 27, p. 42.

144 Anales de Tlatelolco, unos anales históricos de la nación mexicana y Códice de Tlatelolco; Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro VII, caps. 9-10; Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 10, pp. 106-108.

LOS ACTORES DEL DRAMA

235

fuego, Xiuhtecuhtli. Se encontró entonces a un prisionero noble de Huexotzinco llamado Xiuhtlamin.145 Por otra parte, a propósito de una muerte ritual con jabalinas que simbolizaba la fecundación de la Tierra, se menciona la elección de los varones huastecos,146 quienes no disimulaban sus ventajosas dotes viriles y a quienes se les reconocía una gran potencia sexual tanto en los mitos como en los ritos; así lo comprueban los falóforos de la Fiesta del Barrido en el Có-

dice borbónico, y el hecho de que una de las causas de la caída de Tollan haya sido el deseo inmoderado de la hija del rey por un huasteco desnudo que había visto en el mercado.147

Los guerreros capturados, entre sí desiguales, parecían por lo demás, en conjunto y paradójicamente, menos importantes que los esclavos bañados u otras víctimas que encarnaban dioses, quizá porque eran numerosos y extranjeros. Esta subordi-nación se aprecia muy claramente en el caso de las víctimas acompañantes o víctimas guerreras califi cadas como "camas",

"andas" o "estrados", que hacían las veces de altares de sacrifi -

cio. Se menciona en etzalcualiztli para los tlaloque, en tecuílhuitl para Huixtocíhuatl , en huey tecuílhuitl para Xilonen, para los dioses muertos en panquetzaliztli y para los dioses del fuego (cada cuatro años) en izcalli, ya sea para divinidades de la Tierra, del agua, de la sal, del maíz, del fuego y del Sol. Estos destinatarios eran demasiado diferentes para que se pueda dar una explicación del rito.

Por añadidura, estos sacrifi cios de "camas" quizá pudieron ser más frecuentes de lo que aseguran Sahagún y Durán, como lo sugiere el hecho de que este último menciona solamente las "camas" de huey tecuílhuitl, que los informantes de Sahagún omiten.

Las "camas" se describen también como compañeros de

viaje de las víctimas divinas o como "los que caminaban a la cabeza". Se las puede comparar entonces con los acompañantes usuales de los difuntos, pero lo importante aquí es que se trata de guerreros subordinados —conviene decirlo— a escla-145 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro VII, cap. 9.

146 Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., cap. 30.

147 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro III, cap. 5; vid.

también Anales de Cuauhtitlan, 9, que remontan el prototipo mítico de este género de sacrifi cio, también con huastecos, al fi n de

vos bañados.148 Otras víctimas secundarias no son calificadas como "camas" o "estrados", sino simplemente como "acompañantes". Todos los que morían "al mismo tiempo" que Tezcatlipoca en tóxcatl cada cuatro años eran llamados "cautivos de alimento", como si fueran viáticos para el viaje al más allá. En xócotl huetzi los comerciantes, los señores y los jefes daban esclavos que encarnaban a los principales dioses. Los arrojaban a la hoguera y luego los retiraban para sacarles el corazón. Para cada dios inmolaban después a cuatro o cinco esclavos —o tal vez prisioneros, considerando la ambigüedad del término malli— al punto, dice Durán, de que el suelo se cubría de cadáveres. Tenemos, para finalizar, el caso de los acompañantes en quecholli, esos cuatro cautivos de guerra que precedían a las víctimas divinas —Mixcóatl como dios de la caza, su pareja y los Mimixcoa— y que recibían un trato igual al de venados, animal en que se convirtió el dios Mixcóatl.149

Esta práctica de "camas" puede relacionarse con otras parecidas, como la de las imágenes divinas hechas de masa. Cuando se repartía el tzoalli de Huitzilopochtli se enviaban dos partes a los tlatelolcas y eran "como la cama" de otras dos partes, correspondientes a los ancianos de los calpulli tlatelolcas; luego se compartían otras cuatro partes de igual modo entre los tenochcas.150 También para las pequeñas imágenes de masa de montañas se hacían camas, que consistían en pequeñas esteras de caña o de aros de hierba parecidos a los que sostienen los recipientes de base redonda. Eran entonces zócalos, bases o altares que elevaban y soportaban a las víctimas, pues ¿no vivían los jefes, los nobles y los dioses en casas elevadas?

Esto nos remite también a los indios kwakiutl de la costa noroeste de América del Norte (isla de Vancouver y sus alrededores), que hacen una "cama" de telas, a veces artísticamente 148 Etzalcualiztli:

Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 25 (CF, libro 2, p. 88); tecuílhuitl: Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 25, pp. 88-89; huey tecuílhuitl: Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 13, pp. 127-128; panquetzaliztli: Bernardino de Sahagún,

Historia general…, op. cit., libro II, cap. 34, p. 148; izcalli: ibid., cap. 37, pp. 163-164. Comparar con los acompañantes en ibid., libro III, ap. 1, p. 43, sobre los funerales de los señores [cequjntin tevicaltin muchita in tlatlacotzitzintin].

149 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 4, p. 44; cap. 12; Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., cap. 33 (CF, vol. 2, p. 139).

150 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro III, cap. 1.

decoradas, para sus bellas placas de cobre. Un comprador potencial ofrece primero cobijas de aproximadamente una sexta parte del valor, lo que se llama "hacer un cojín" o una "cama de plumas" para la placa. Cuando un señor importante tomaba a una mujer, llamaba a sus nobles para "hacer la guerra" y ayudarlo a "llevar a su mujer a su casa". Iban entonces a casa del padre de la futura y le ofrecían cobijas y cobres en profusión, para llenar de gloria al marido y aplastar a la familia de la novia. Esto se llamaba "levantar del suelo a la esposa" o

"sitiar a la esposa".151

Los indios de la costa noroeste son conocidos entre otros por el potlatch, un sistema de utilización de riquezas empleado por los miembros de la élite para humillar, desafi ar, provocar o arruinar a sus rivales, que consiste en aplastarlos con obsequios suntuarios a los que no pueden corresponder y les hacen "perder la cara". A veces las fi estas dan lugar a verdaderos combates de obsequios y se llega incluso, para mostrar la prodigalidad, a destruir bienes como placas de cobre o esclavos. Ahora bien, también entre los aztecas la carrera del prestigio, la competencia, los honores, las riquezas y las insignias honorífi cas era valorada en sumo grado, al igual que la generosidad, la liberalidad y los banquetes acompañados de ricos presentes. También entre ellos la destrucción de bienes era un modo de mostrar su riqueza y grandeza, y la ejecución de "camas" formaba parte de este ánimo, al igual que, en el nivel estatal, la destrucción sacrifi cial de víctimas en gran número, principalmente guerreros.

En suma, pues, los guerreros eran esencialmente Mimixcoa (¿Huitznahuas?) y xipeme. Tenían también funciones estrechamente ligadas al fuego y al Sol, y puede ser que en tóxcatl un guerrero encarnara a Tezcatlipoca. Al menos en quecholli, representaban venados, la

presa por excelencia, pero un animal igualmente ligado al fuego y al Sol, a los que vehicula.

¿Cómo funcionaban? Eran siempre alimento del Sol y de la Tierra o maíz, o incluso cacao de los dioses,152 pero podían ser además una presa ofrecida al fuego o fecundadores de la tie-151 F. Boas, Kwakiutl ethnography, University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1966, p. 84.

152 Maíz en tlacaxipehualiztli; cacao: Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., cap. 72, p. 528.

rra ya fuera como sangre de las heridas de fl echa que irrigaba la tierra o como frutos que caían de un poste, o falóforos en la Fiesta del Barrido. Podían ser mensajeros, o estrellas enviadas al cielo para sostener la bóveda en la noche, pero también simples acompañantes o "andas" para víctimas más importantes, lo que no impedía que fueran también alimento en cada caso. No podemos estar seguros de que este último punto sea válido para los acompañantes de los señores, aun cuando se sepa de sa crifi cios en que se ofrendaba el corazón extraído en tales contextos.153

Nuestro tributo es la muerte, que hemos merecido.154 El guerrero expiaba y ganaba un más allá glorioso mediante la muerte heroica, aceptada, en el campo de batalla o en la piedra sacrifi cial; por ello, cuando el joven tomaba, con la ayuda de otros, a su primer prisionero —a través del cual moriría simbólicamente y se redimiría— se le anunciaba que Tonatiuh Tlaltecuhtli (el Sol) "hate lavado la cara".155

Se asumía la muerte sacrifi cial del guerrero a la vez como una gloria y un honor, pero también, en otro registro, como una desgracia, castigo salvador. El sacrifi cio fi gura regularmente entre las catástrofes que se anunciaban a los nacidos en un día nefasto. Por ejemplo, el que nacía el día 1 Casa recibiría una muerte peligrosa,

en guerra, en la piedra de sacrifi cio o como esclavo bañado, o bien cometería adulterio y sería ejecutado junto con su cómplice, o sería vendido como esclavo, o robaría y se arruinaría en el juego.156 Escuchar rugir a un jaguar era un mal augurio que anunciaba la muerte en guerra.157

El que ganaba el juego de pelota era un "grande adúltero de este Cahuelhuey Tetlaxinqui que ha de venir a morir a manos del marido de alguna mujer, o ha de morir en guerras".158 Los proverbios y las metáforas también son elocuentes: para ex-153 Ibid. , cap. 55, p. 436; Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. II, cap. 2, pp. 130-131; Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 39, p. 300, por ejemplo.

154 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro VI, cap. 1, p. 288 (CF, libro 6, cap. I, p. 4) ["debemos tributo a la muerte"].

155 Ibid. , libro VIII, cap. 21, p. 460.

156 Ibid. , libro IV, cap. 3; también libro V, cap. 1.

157 Ibid., libro V, cap. 1.

158 Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., cap. 2, p. 228. [Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana, Leyenda, México, 1944, p. 12.]

LOS ACTORES DEL DRAMA

239

presar que se vigiló bien a alguien, se dice: "Hete dado la banderilla que has de llevar a la muerte, y el papel que se llama tetéhuitl, que se da a los que han de matar por justicia",159 o a un culpable cuya falta se acepta no revelar, pero al que se le exige enmendarse: "Te aplico la tiza blanca y las plumas, te doy tu estandarte y el papel sacrifi cial […] te meto en la tierra, te doy agua espinosa, el agua de dolor". Perder toda esperanza es recibir el estandarte, las bandas de papel sacrifi cial.160 Por último, Tezozómoc habla de "penitente" para designar a la víctima sacrifi cial.161

Queda un último y vasto tema: el número de víctimas. Es un tema particularmente sensible, que a menudo quita todo sentido crítico a los investigadores, demasiado propensos a querer minimizarlo a todo precio.162 Es claro que en las ciudades más poderosas el número de víctimas era muy elevado; lo parecería menos si consideramos que muchas de ellas, normalmente, habrían podido morir en el campo de batalla. Es obvio también que el número de víctimas aumentó enormemente a medida que el poderío creciente de la Triple Alianza se apoyaba cada vez más en el terror para avasallar a las poblaciones. Esto iba a la par con el crecimiento demográfi co, sobre todo entre 1450 y 1519.

Si hay que creerle a Tezozómoc, bajo el reinado de Moctezuma I los mexicas se jactaban de haber tomado 200 prisioneros de Chalco en una sola batalla (probablemente guerreros).

Algunas décadas más tarde Ahuízotl consiguió 44 000 cautivos (sin duda de todo tipo) de su campaña en Guerrero; la Triple Alianza tuvo que repoblar la región. Una campaña de Moctezuma II y sus aliados contra Tututépec hizo 1 350 prisioneros, y otra, 2 800, pero una batalla fl orida contra Huexotzinco provo-159 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro VI, cap. 43.

160 H. Sullivan, "Nahuatl Proverbs, Conundrums, and Metaphors, Collect-ed by Sahagún", ECN, 4, 1963, pp. 93-177; K. T. Preuss, "Die Feuergötter als Ausgangspunkt zum Verständnis der mexikanischen Religion in ihrem Zusammenhange", Mitteilungen der Wiener Anthropologischen Gesellschaft, 33, 1903, pp. 190-191; "Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als träger des altmexikanischen Dramas", Archiv für Anthropologie, 1, 1903, pp. 256-257.

161 Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., cap. 70,

p. 516.

162 M. Graulich, "L'Inauguration du temple principal de Mexico en 1487", REAA, 21, 1991, pp. 121-143.

có 10 000 muertes. Cortés, después de la toma de México-Tenochtitlan, no pudo impedir a sus aliados, especialmente a los tlaxcaltecas, sacrifi car a más de 15 000 enemigos.163

Las guerras no cesaban y las ciudades sometidas debían entregar víctimas de sacrifi cio como tributo. Desde entonces en México-Tenochtitlan se volvieron comunes rápidamente las fi estas en que se inmolaba a varios miles de víctimas. Durán afi rma que con Moctezuma II había días en que se sacrifi -

caba a 2, 3, 5 u 8 000 personas en México-Tenoch titlan.164 Para la inauguración del templo de Tlamatzinco y del cuauhxicalli, incluso habrían sido 12 210. Estamos lejos, claro está, de las cifras controvertidas de la inauguración del Templo Mayor en México-Tenochtitlan por Ahuítzotl en 1478. La mayoría de las fuentes en náhuatl y en español coinciden en la cifra de 80 400

víctimas, lo que parece excesivo y ha dado lugar a toda una literatura revisionista, como quienes proponen la cifra completamente ilusoria de sólo 320 muertos. Hay que decir que la circunstancia era excepcional: Tízoc, que empezó los trabajos, también debió al mismo tiempo acumular víctimas para la inauguración, pero murió prematuramente. Ahuítzotl lo sucedió, terminó la ampliación de la pirámide e hizo coincidir la inauguración con su subida al trono, para la cual también había hecho una campaña. Con todo esto y los habituales tributos de prisioneros, las víctimas de esta vasta operación de terror habrían entonces podido teóricamente contarse en decenas de miles.165

Para el promedio anual de víctimas tenemos estimaciones antiguas diferentes. Una carta del fraile obispo Zumárraga, citada por Torquemada, menciona 20 000 niños sacrifi cados por año,166 pero Clavijero cita otra carta que habla de 20 000 personas al año sólo en la Ciudad de México.167

Gómara calcula entre 20 000 y 50 000 el total de víctimas para el país azteca entero.168 Se apoya en una declaración de 163 Francisco López de Gómara, op. cit., vol. 2, p. 271.

164 Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 54, p. 415; también pp. 443, 482.

165 M. Graulich, "L'Inauguration…", art. cit.

166 Juan de Torquemada, op. cit., vol. 2, VII, cap. 21, p. 120.

167 F. J. Clavijero, Historia antigua de México, Porrúa, México, 1964, VI, cap. 20.

168 Francisco López de Gómara, op. cit., vol. 2, pp. 91, 435.

LOS ACTORES DEL DRAMA

241

un Ollintecuhtli, quien, para ensalzar el poderío de Moctezuma, habría dicho a Cortés que sacrifi caba a 20 000 personas al año. Bartolomé de Las Casas, en cambio, admite con una tran-quila mala fe un máximo de 10 o 100 sacrifi cios al año,169 mientras que en su Apologética repite los datos comunes en otras fuentes. Un último elemento que sirve de testimonio para la gran cantidad de sacrifi cios es el número elevado y las dimensiones de las plataformas de exposición de cráneos.170 Recordemos, sin embargo, que en países dotados de armas más efi -

caces o en los que no se intentaba tomar prisioneros todas estas víctimas habrían muerto en el campo de batalla.

No se conocen bien las cifras de las pequeñas naciones, pero el hecho de ser pequeñas no las volvía inofensivas ni modestas; a la llegada de los españoles, la estatua del dios Amatéotl entre los popolocas —al cual sólo se le llevaban, sin embargo, los "mejores prisioneros"— habría recibido la sangre de nada menos que 80 000 víctimas.171

Los esclavos

Los esclavos, también muy numerosos, provenían de la guerra, del tributo o eran hombres condenados, niños vendidos o personas que se vendían. Las grandes ciudades de la Triple Alianza llevaban regularmente consigo una buena cantidad de mujeres, niños y hombres no combatientes de sus campañas.172 ¿Podían ser sacrifi cados? Aparentemente sí, de creer a los informantes de Sahagún cuando hablan de tlacaxipehualiztli. Además, sabemos que, según Durán, los extranjeros nunca personifi caban a los dioses, lo cual corroboraría que los esclavos bañados no necesitaban pasar por el proceso de integra-169 Bartolomé de Las Casas, Obra indigenista, Alianza, Madrid, pp. 247-248.

170 Soslayo el tzompantli imaginario que inventó Bernal Díaz en Xocotlan, pero en México-Tenochtitlan, según el conquistador Andrés de Tapia —quien habría hecho la cuenta junto con un colega—, el número de calaveras se elevaba a 136 000, aproximadamente.

171 Histoyre du Méchique, fol. 80.

172 Y. González Torres, "El contenido social del sacrifi cio humano", en Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972, p. 195; C. Bosch-García, op. cit., p. 29.

242

LOS ACTORES DEL DRAMA

ción en el grupo.173 Habría que decir, para terminar, que no todos los esclavos fungían como personifi cadores de dioses.

En los testimonios se habla también de personas para el sacrifi cio entregadas como tributo. Así Cortés, en la segunda carta a Carlos V, informa de las quejas de los cempoaltecas, que debían entregar a "sus hijos", que podían ser o no esclavos.

Bernal Díaz del Castillo habla también de esclavos,174 pero no es una fuente muy confi able; más segura es una Información de 1554 sobre los tributos que reporta (para los meses de panquetzaliz-

tli, tlacaxipehualiztli, etzalcualiztli, tecuílhuitl y ochpaniztli) "tres esclavos" en cada caso para el sacrifi cio.175

Fuera del valle de México se inmolaba también a prisioneros no combatientes. En Miahuatlan, Tecuicuilco Atépec, Coquiapa y Xaltiánguez —en Oaxaca—, por ejemplo, muchos prisioneros de guerra se veían reducidos a la esclavitud y eran vendidos, a menudo para sacrifi cios. En Coatépec se habla de mujeres prisioneras de guerra que sufrían la misma suerte.

Entre los esclavos que pertenecían a la ciudad o al pueblo sólo podían ser sacrifi cados, al parecer, los condenados, los esclavos por deudas de juego que no habían tenido la posibilidad de comprarse y los esclavos indóciles vendidos dos o tres veces.176

El esclavo que representaba a una divinidad recibía un baño ritual, como vimos anteriormente. A esto se sumaban los baños cotidianos de agua caliente con el fi n de robustecerlos.

Habla de esto un texto náhuatl compilado por Sahagún en Tepepulco, y explica que el sacrifi cante era llamado tealtiani,

"bañador de gente",

173 El mismo Durán (op. cit., vol. 2, cap. 46), ciertamente basándose en otra obra, escribe que también Xilotépec, vencido por Ahuítzotl, debía entregar gente para el servicio de los palacios de los señores y los esclavos capturados en guerra para sacrifi carlos cuando fuera necesario, pero puede tratarse evidentemente de guerreros. Otros tributos de "esclavos" son mencionados en Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 37 (R. Spores, The Mixtec Kings and their People, University of Oklahoma Press, Norman, 1967, p. 209).

174 Bernal Díaz del Castillo, Verdadera historia de los sucesos de la conquista de la Nueva España, Atlas, Madrid, 1947, cap. 46.

175 Información de 1554 sobre los tributos que los indios pagaban a Moctezuma, SEP / CIESAS, México, 1997, pp. 112-113.

176 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. II, cap. 21, p. 174; Diego Durán, op. cit., vol. 1, caps. 20, 22-23, pp. 183, 200, 210.

LOS ACTORES DEL DRAMA

243

porque cada día bañaban con agua caliente a estos esclavos.

Este regalo, y otros muchos les hacían porque engordasen; hasta el día que habían de morir dábanlos de comer delicadamente y regaladamente, y acompañaba cada dueño del esclavo a una moza pública a su esclavo, para que le alegrase y retozase y le regalase, y no le consintiese estar triste, porque así engordase, y cuando aquel esclavo iba a morir daba todos sus vestidos a aquella moza que le había acompañado todos los días antes.177

Como el enunciado náhuatl es general, Sahagún lo retoma en su texto en español a propósito de las víctimas de izcalli en México-Tenochtitlan, explicando además que estos baños intentaban que la víctima fuera buena para su consumo.178 La guardiana prostituta, por su parte, plantea cuestiones difíciles de resolver. Sabemos que ciertas víctimas recibían "esposas"

porque el rito así lo exigía, como Tezcatlipoca en tóxcatl, casado con cuatro encarnaciones de diosas celebradas a lo largo de los meses siguientes, pero en este otro caso no se trata de diosas, sino de prostitutas que al parecer tenían que alegrar los últimos días del bañado e impedirle entristecer, de manera que engor-dara, dice Sahagún.179 Ciertamente la presencia de tales mujeres junto a víctimas se menciona ya en las dudosas instrucciones de Huitzilopochtli que Cristóbal del Castillo nos transmitió (o que quizá, más o menos correc tamente, reconstituyó),180 pero solamente a propósito de guerreros.181 De cualquier modo, esta compañía asombra cuando se conoce el puritanismo azteca en 177 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 38, p. 150, en Tepepulco.

178 Ibid., libro II, cap. 38, p. 226. No es inverosímil que los baños se hicieran para engordar y reblandecer sus carnes: en Nigeria las víctimas de sacrifi cio debían sufrir un lavado con aceite hirviendo para reblandecer sus carnes, al parecer. Aguilar, que naufragó y fue capturado por los mayas junto con varios compañeros en 1511, cuenta (Francisco López de Gómara, op. cit., vol. 2, p.

31) que, mientras Valdivia y otros fueron sacrifi cados y consumidos, él y otros seis fueron encerrados en "jaulas de capón" para "engordar para otro banquete y ofrenda". Las RG de Amula y Ameca hablan de prisioneros de guerra conservados en vida durante dos veintenas, aproximadamente, a lo largo de las cuales eran bien alimentados porque antes estaban demasiado delgados para ser ofrecidos a su dios.

179 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., cap. 55, cap. 38.

180 Cristóbal del Castillo, op. cit., fol. 7r.

181 Esto es plausible para guerreros de renombre.

244

LOS ACTORES DEL DRAMA

materia de sexualidad, "la cosa terrestre", la suciedad, la impureza por excelencia, la cosa también que hace perder mucho tonalli, y el temor de los aztecas a toda contaminación que disminuya o prive de mérito. Una comida con alguien que hubiera ganado deshonestamente lo que ofrecía era una impureza que comprometía el mérito, como también lo era la mirada sobre los frutos del sacrifi cio si provenían de "algún infeccionado de algún vicio, conviene a saber, algún amancebado, o ladrón, etcétera, o adúltero, o jugador, o borracho, porque a todos éstos los tenían por polutos".182 Pero ¿acaso la muerte sacrifi cial eximía de todo? La Luna en Teotihuacan era vana y cobarde, pero su sacrifi cio la había, no obstante, transformado en luna.

Como el esclavo en principio es físicamente perfecto y sin tacha alguna, la limpieza que se le hace es interior, para borrar —explica Durán— la mancha o impureza de haber sido comprado y vivir en esclavitud.183 Sirva como prueba lo que sucedía con un esclavo ordinario que lograba escaparse de su amo en el mercado: si alcanzaba a salir de éste y poner el pie sobre un excremento humano, estaba salvado. Se dirigía sin limpiarse con los purifi cadores de esclavos, les contaba lo su-cedido y pedía ser purifi cado. Estos personajes le quitaban el collar, lo desnudaban, lo limpiaban de pies a cabeza; tras darle ropas nuevas, lo proclamaban libre y era glorifi cado. Al entrar con esta suciedad confesaba en cierta medida su falta y mostraba su impureza, un poco como Nanáhuatl manifestaba claramente la suya con sus pústulas antes de su purifi cación.

La cura era homeopática; de ahí que los pustulosos y los gotosos comieran zorrillo. El agua de los purifi cadores tenía la misma función que el agua del bautismo: alejaba "el mal, lo malo".184 Los guerreros sacrifi ciales no lo necesitaban: su condición no era impura y, de cualquier modo, habían atravesado el "horno" del campo de batalla, "el agua y el fuego" de la guerra, que también debía purifi carlos.

182 Bernardino de Sahagún, libro IX, caps. 6, 9, p. 487.

183 Diego Durán, op. cit., vol. 1, caps. 6, 20, 64, pp. 181-182, 185; Bernardino de Sahagún (Historia general…, op. cit., libro III, cap. 1, §2) dice que se bañaba también "la cara" de la imagen de masa de Huitzilopochtli.

184 Ibid., libro XI, cap. 1, §5; libro VI, cap. 37 (CF, libro 11, pp. 13-14; libro 6, p. 202).

LOS ACTORES DEL DRAMA

245

La purifi cación era pertinente sólo si la víctima llevaba la impureza de su condición de esclavo, pues en efecto ésta se consideraba un castigo a un delito o a una vida desordenada.

A veces se le llamaba "piedra", "palo" al esclavo, expresión que designa el castigo. Se llegaba a ser esclavo ya fuera por resig-nación, por arruinarse en el juego o la hambruna (pero uno sólo se vendía a sí mismo en una hambruna por pecado),185 o por la fuerza, por haber cometido o estar implicado en faltas o crímenes como asesinato, robos importantes, rapto de niños, traición de un padre, etcétera.186 En los augurios de los calendarios adivinatorios se lee que las tres principales desgracias eran la muerte para el guerrero, el deceso ordinario y la esclavitud.187 El que naciera en la trecena 1 Jaguar, por ejemplo, sería vicioso y aventurero, desafortunado en todo, y terminaría como prisionero de guerra o se vendería como esclavo; el que naciera en 1 Casa terminaría mal, sería adúltero, ladrón, jugador, y terminaría arruinado y sacrifi cado, prisionero o bañado, o bien se volvería esclavo.188

Para ciertas funciones, los esclavos debían responder a condiciones particulares. Ya vimos que estos dioses eventuales debían de preferencia tener un buen físico y fortaleza, pero sus mismas dotes podían también salvarles la vida: los señores compraban a menudo a los esclavos más ingeniosos, inte-ligentes y capaces, a las buenas cocineras y tejedoras, que es-capaban así del sacrifi cio.189

Una vez bañado, se consideraba al esclavo un dios y gozaba de delicias de todo tipo. Se le concedían todos los placeres y todas las satisfacciones del mundo, dice Durán.190 Se pasea-185 Ibid., libro VII, cap. 8 (CF, libro 7, pp. 23-24).

186 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. II, cap. 20, p. 171; Diego Durán, op. cit., vol. 1, caps. 20, 23; sobre este tema, vid., sobre todo, K. T.

Preuss, "Die Feuergötter…", art. cit.; "Die Sünde in der Mexikanischen religion", Globus, 83, 1903, pp. 256 y ss; A. J. Anderson, "The Institution of Slave-Bathing", Indiana, 7, 1982, pp. 81-91.

187 K. T. Preuss, "Die Sünde…", art. cit., pp. 256 y ss.; Andrés de Olmos, Exhortación de un padre a su hijo. Texto recogido por

Andrés de Olmos, J. García Quintana (ed. y trad.), ECN, 11, 1974, pp. 137-182.

188 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro IV, cap. 27

(CF, libro 2, p. 27).

189 Ibid. , libro I, cap. 19.

190 Diego Durán, op. cit., vol. 1, caps. 13, 20, pp. 126, 181-182.

246

LOS ACTORES DEL DRAMA

ba en la ciudad bailando, fumando y sahumando las fl ores; iba de banquete en banquete y visitaba el mercado interpre-tando el papel más o menos exigente que tenía asignado y del que hablaremos cuando se analice el des arrollo del rito sacrifi cial.

En Guatemala los esclavos se paseaban en la ciudad con un yugo de oro, plata o cobre a manera de collar, atravesado por un largo palo que difi cultaba la huida; lo acompañaban además tres o cuatro guardias, pero podía ir adonde fuera y comer lo que quisiera; en cualquier lugar, casa o palacio, recibía lo que deseara. Siete días antes del sacrifi cio todas las víctimas se reunían en una casa especial cerca del templo, donde comían hasta la saciedad y se embriagaban hasta el día del sacrifi cio.191

Los condenados

Los condenados a muerte conformaban un tercer grupo de víctimas, mucho menos numeroso, que confi rma una vez más que la muerte sacrifi cial era una expiación.192 El sacrifi cio era una de las maneras en que se castigaba a los criminales, dice Durán,193 pero este autor a menudo interpreta y a veces se equivoca; vale la pena, por lo tanto, dirigirse a textos que tratan de otro tema, como por ejemplo la descripción de los ritos de la fi esta de los sacerdotes, en etzalcualiztli. Se nos cuenta que, durante el periodo de ayuno y penitencia que precedía a la fi esta propiamente dicha, los sacerdotes

debían velar y evitar 191 Bartolomé de Las Casas, Apologética…, op. cit., libro III, cap. 178.

192 Ciertos autores han negado categóricamente que el sacrifi cio pudiera ser un castigo; vid., por ejemplo, E. Seler (Gesammelte Abhandlungen…, op.

cit., vol. 3, pp. 286-287), en contraposición a Preuss. Otro ejemplo es C. Duverger, La Fleur létale: économie du sacrifi ce aztèque, Seuil, París, 1979, p. 147, para quien el sacrifi cio humano "no debe nunca tomar el aspecto de un acto represivo y bárbaro", y W. Krickeberg (Las antiguas culturas mexicanas, FCE, México, 1964, p. 158), quien escribe que no es un castigo sino un deber honorable. Según Clavijero (op. cit., IX, cap. 2), Moctezuma habría dicho a Cortés que no veía por qué no podía inmolar para sus dioses a prisioneros de guerra y a condenados a muerte por delitos, pero es probablemente una construcción del siglo XVIII. En el mismo discurso Moctezuma habría dicho también que el dios de los españoles era bueno para los españoles, y los suyos, para México.

193 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 20, pp. 184-185.

LOS ACTORES DEL DRAMA

247

caer en la culpa o cometer el más mínimo descuido, el menor paso en falso, así fuera mancharse en la comida. Se vigilaban entre sí, y si uno de ellos cometía una falta lo denunciaban en el acto y se volvía el "cautivo" de su denunciador, al que califi caban tlamani: "el que toma prisionero". Si el culpable no podía pagar la multa a su dueño, recibía un castigo: era arrastrado por los cabellos como un prisionero de guerra hasta la laguna, se le aventaba al agua y, golpeado, se le obligaba a mantener la cabeza bajo el agua hasta que quedara "como muerto".194

¿No se trata de un buen ejemplo de seudosacrifi cio de ahogamiento como castigo por una falta?

Pero pasemos a cosas serias. En Metzitlan (RG) al homici-da se le sacrifi caba, destazaba y repartía entre sus captores, quienes lo cocinaban y comían. Quien hubiera descubierto el delito se quedaba con la cabeza y la guardaba como trofeo para cuando fuera a bailar; el corazón se enterraba. También aquí, como durante etzalcualiztli en México-Tenochtitlan, pre-valecía el modelo guerrero con el enemigo, pero hay diferencias en otros casos, como el de un hijo del señor Xicoténcatl de Tlaxcala. Éste tomó por concubina a una mujer de baja extracción de quien se había enamorado, pero la hermosa mujer resultó ser, para su desgracia, un hermafrodita que abusó de la situación y embarazó a varias esposas. Fue condenado al sacrifi cio por traición, le abrieron el pecho con un cuchillo de obsidiana y luego lo dejaron así hasta que murió desangrado y los pájaros se alimentaron de su cadáver.195

Ya sabemos que podía sacrifi carse a un esclavo vendido por tercera vez, después de dos amonestaciones y ventas sucesivas.

Las 300 bellas tlaxcaltecas obsequiadas a Cortés para que las in molara y las comiera eran, al parecer, mujeres destinadas al sacrifi cio por excesos y delitos.196 En Tecciztlan (RG) cada 80

días se sacrifi caban a Huitzilopochtli los indios condenados a

194 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 25 (CF, libro 2, pp. 80-86).

195 Diego Muñoz Camargo, Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala / El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2000, 150v-151r.

196 Pero según Durán (op. cit., I, cap. 20, p. 183) podían ser sacrifi cados a la segunda venta. Los tlaxcaltecas, vid. Diego Muñoz Camargo, Historia…, op.

cit., libro II, cap. 4, pp. 190-191.

muerte por sus crímenes. En Ocopetlayuca (RG), cerca de Atlixco, los criminales recibían la muerte ante los dioses. Se cuenta que antiguamente los toltecas sólo sacrifi caban al año entre cinco y seis muchachas a Tláloc, y mataban a un gran criminal aplastándolo entre dos piedras para honrar a Tonacatecuhtli.197

Buena parte de las condenas a sacrifi cio tienen que ver directamente con la inmolación, la guerra y el culto. Se refi eren especialmente a los guerreros nobles capturados que lograban escapar y volver a su casa, o a los guardianes que dejaban escapar a los cautivos, en particular los de la escolta del personifi cador de Tezcatlipoca en tóxcatl: si el prisionero llegaba a huir, el culpable principal de la guardia tomaba su lugar para representar al dios y morir. Entre los lacandones un músico debía tomar el lugar de la víctima sacrifi cial por haber perdido el ritmo en el tambor.198 Se menciona también gente común u hombres nobles que se negaban a asistir a sacrifi cios humanos.

En el decimoquinto año de su reinado Moctezuma I obligó a todos los señores y principales ciudades de la región a asistir a la inauguración del templo y de una nueva piedra sacrifi cial so pena de muerte en sacrifi cio. Ahuítzotl, por su parte, obligó a toda la población de los alrededores, hombres, mujeres, niños y viejos, a asistir, so pena de muerte, a la inauguración de la pirámide principal, ampliada en 1487.199

En Tlaxcala, antes de la gran fi esta de tlacaxipehualiztli, tenía lugar un ayuno general de la población durante 62 días, y en todo este tiempo estaba prohibido dejar que el fuego se ex-tinguiera. Si a pesar de todo se apagaba, el jefe de la casa mataba al esclavo responsable y echaba su sangre a la hoguera en cuestión. Asimismo, se sacrifi caba al cazador o a los adversarios de la "guerra fl orida" encontrados en territorio adverso, a los espías del valle de Puebla, los ladrones de bienes del templo, los hechiceros que traían la desgracia a la ciudad y los adivinos que se equivocaban, así como a los emisarios traido-197 Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Sumaria Relación de

las cosas…, en Obras históricas, op. cit., vol. 1, p. 273; similar al sacrifi cio de la esposa de Mixcóatl en quecholli, según Diego Durán.

198 A. M. Tozzer, en Diego de Landa, Landa's Relación de las cosas de Yucatán, op. cit., p. 104, n. 474.

199 Tóxcatl: Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 5, p. 59; inauguración: Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., cap. 30, p. 321; Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 44, p. 344.

LOS ACTORES DEL DRAMA

249

res o aquellos cuyo mensaje no quería ser oído, o sólo con el fi n de provocar a sus amos. Al enterarse de que los quiahuiz-tlanecas habían dado cobijo a Cortés, los embajadores de Moctezuma exigieron 20 hombres y mujeres para calmar la furia de los dioses. Entre los pipiles de Guatemala se sacrifi ca-ba a los violadores de mujeres vírgenes.200

El hombre libre o el esclavo sorprendido en la cama con la mujer de un señor podía ser sacrifi cado; si un esclavo se acostaba con una esclava de la casa de su amo se ejecutaba a ambos, o bien se estrangulaba a la mujer y se sacrifi caba al hombre.

Sabemos gracias a los códices (Borbónico, Telleriano-remensis…) que las ejecuciones de los adúlteros podían tener lugar ante la divinidad. Asimismo, se sacrifi caba a los criminales y guerreros en presencia del soberano para vivifi carlo, fortalecer su tonalli (motonalchicaoiaia) (el texto, ambiguo, podría designar solamente a los guerreros).201

Surge ahora la pregunta sobre el destino escatológico de los ejecutados como castigo: ¿era el mismo que el de los sacrifi cados? No es improbable, porque todo sacrifi cado es, por de-fi nición, culpable, inmolado ante las divinidades de la misma manera que se ejecutaba a los criminales; Motolinía afi rma, además, que los padres de un

adúltero condenado le hacían una imagen de la diosa del amor y de la impureza.202

200 Fuego apagado: Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., cap. 27; enemigos y espías, Juan Bautista de Pomar, op. cit., p. 89; Juan de Torquemada, op. cit., libro II. cap. 71; Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, op. cit., vol. 2, cap. 41, p. 113; Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, ap. Edifi cio Macuilcalli. Emisarios: Francisco López de Gómara, op. cit., vol. 2, p. 95; Hernán Cortés, Cartas y documentos, Porrúa, México, 1963, p. 133; cazadores: Bartolomé de Las Casas, Apologética…, op. cit., libro III, cap. 234; hechiceros y adivinos: Relación de la genealogía y linaje de los Señores…, en Nueva colección…, p. 283; Juan de Torquemada, op. cit., libro XII, caps. 7, 15; pipiles: R. Castañeda Paganini, La cultura tolteca-pipil de Guatemala, Ministerio de Edu cación Pública José Pineda Ibarra, Guatemala, 1959, p. 33.

201 Esclavos en camas: Juan de Torquemada, op. cit., libro XII, cap. 11; ejecución ante los dioses: CTR, 16v-17r, 17v, 19v. Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro IV, caps. 11-12. Lluvia: descenso de las mujeres muertas en parto; bajo este signo se mata a los condenados a muerte: adúlteros, ladrones, sacerdotes con amante y también algunos prisioneros, y a través de ellos Moctezuma se vivifi ca (mozcaltiaia), su tonalli se refuerza (moto-nalchicaoaia, inca moquetzaia).

202 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. II, cap. 2, p. 132; R. C. Pad-

250

LOS ACTORES DEL DRAMA

Para terminar, añadiría un dato improbable sobre la sexta fi esta móvil consagrada al dios de los matrimonios, en que supuestamente se sacrifi caba al hombre más perezoso del pueblo o del calpulli. La fuente es Joaquín de Serna, quien, en lo general, se basa en Sahagún y lo interpreta o acomoda según su fantasía sin que podamos atri-

buirle material realmente nuevo. En este caso, para esa "sexta fi esta móvil" parte evidentemente de Sahagún, que es el único en utilizar esta numeración, pero nunca dice nada parecido. No habría entonces que conceder mucho crédito a esta información.

Nobles de la ciudad

En un caso al menos la víctima tenía que provenir de la nobleza: durante tepéilhuitl, en un rito relacionado con la siembra, se mataba a dos jóvenes vírgenes, las más bellas del linaje de un "gran príncipe que se llamó Tezcacoatl". La confrontación con otros textos nos permite colegir que ambas vírgenes representaban a las diosas Ayopechtli y Atlacoaya, asociadas al agua y a la siembra.203 Tezcacóac, por su parte, es el nombre de uno de los portadores de dios durante las peregrinaciones mexicas e igualmente el de un barrio de Tenochtitlan. También se habla del sacrifi cio de Tezcacóac en huey tozoztli, Fiesta de la Cosecha, en honor de "princesas" o mujeres muertas en parto (cihuapipiltin). 204 ¿Se dedican a estas vírgenes ejecutadas en la siembra? Es posible, pero no contamos con otras fuentes al respecto.

den (The Hummingbird and the Hawk. Conquest and Sovereignty in the Valley of Mexico, 1503-41, Ohio State University Press, Columbus, 1967, p. 98) afi r-ma que quien se negaba a asistir a un sacrifi cio obligatorio o mostraba miedo y palidecía era inmolado, y que todos los sacerdotes o nobles que volteaban el rostro en un sacrifi cio infantil o se negaban a participar eran expulsados, declarados infames y perdían su nobleza. Ninguna de las referencias que da confi rman sus aserciones. En la página 94 menciona "a catchall statue under which any plebeian could be summarily sacrifi ced to Huitzilopochtli for 'in-subordination' " [una estatua de múltiples funciones bajo la cual cualquier plebeyo podía ser sacrifi cado de inmediato a Huitzilopochtli por "insubordi-nación"], pero no cita las fuentes.

203 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 16, pp. 154-155; Graulich, Mythes et rituels du Mexique Central…, op. cit., p. 434.

204 Códice Tudela, fol. 13.

LOS ACTORES DEL DRAMA

251

Ciudadanos ordinarios

Había otras personas de la ciudad que, aunque libres, podían ser llamadas al sacrifi cio o lo elegían. En las Relaciones Geográfi cas de Atlatahuaca y de Malinaltépec, así como en las de la región de Tecuicuilco Atépec Coquiapa Xaltiánguez (chontales, chinantecos, cuicatecos y zapotecos de Oaxaca), el poder de los señores locales era tal que, si no tenían esclavos a la mano para el sacrifi cio, designaban a quienes quisieran. Cortés, por su parte, acusa de inmisericordes a los señores que tomaban a padres, hijos o hijas con el mismo objeto.205 Es todo lo que sabemos, pero es probable que estos señores eligieran víctimas más bien al margen de la sociedad para no suscitar opo-sición, rencor o deseos de venganza. Entraban también en esta categoría todos los que, a la muerte de un señor, eran enviados junto con él al más allá sin ser ni guerreros ni esclavos.

Extranjeros

Durante la Fiesta de la Cosecha en huey tozoztli, en Teotitlan y Acolman (RG) se hacía sonar el gran tambor de guerra y todos debían entrar en sus casas mientras los portadores de piel recorrían los campos a mediodía, y a todo indio que encon-traran "le tresquilaba la coronilla de la cabeza, y el tal tresqui-lado quedaba por esclavo", condenándolo así a morir sacrifi cado al año siguiente.206 La víctima seguramente ignoraba la costumbre porque era sordo o un extranjero de paso, carecía de hogar o sólo tenía mala suerte. Esta víctima representaba probablemente la última gavilla de maíz, si lo comparamos con ritos parecidos en la Europa del siglo XIX, en que la ejecución, por supuesto, era fi cticia.

Las víctimas de que se ha hablado hasta ahora se designaban en función de su pertenencia a un grupo o de su posición en el grupo. También había otras que se escogían o incluso se designaban por

obligación en virtud de particularidades como la edad, la apariencia u otras características físicas.

205 RG; J. L. Martínez (ed.), Documentos cortesianos, UNAM/FCE, México, 1990, vol. 1, p. 288.

206 RG, vol. 7, p. 227.

252

LOS ACTORES DEL DRAMA

Niños

Otros marginales sacrifi cables eran los niños, integrados al grupo de forma incompleta y dependientes de sus padres, así como las personas anormales, por lo tanto potencialmente peligrosas o marcadas.

Parece que los sacrifi cios infantiles comenzaron muchos siglos antes, durante la famosa sequía de cuatro años que habría llevado a las poblaciones del centro de México a emigrar hacia Nicaragua. Los nicaraos de Nicaragua eran, en efecto, nahuas de cultura azteca que practicaban estos sacrifi cios para conseguir lluvia. La arqueología también brinda testimonio de la inmolación de niños en Teotihuacan, en los primeros siglos de nuestra era.207

Las ejecuciones rituales de niños, víctimas obvias y fáciles de obtener, eran muy frecuentes, pero su edad varía. Se habla de niños aún de pecho, de cuatro a seis años, o de cinco a siete, o hasta ocho años, pero no se sabe si estas variantes eran regio-nales o dictadas por el ritual.208 ¿De dónde venían? Se habla de los hijos de prisioneros de guerra reducidos a la esclavitud (RG de Oaxtepec, de Acapiztla), esclavos cedidos por señores y hombres ricos (RG de Texcoco), niños comprados en el exterior o, muy frecuentemente, vendidos u ofrecidos por sus padres.209

207 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., "Epístola proemial" y vol. I, cap.

20, pp. 34-35; Juan de Torquemada, op. cit., vol. 3, cap. 40; Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, op. cit., vol. 4, cap. 1, p. 372; Teotihuacan: L. Batres, "Les Fouilles opérées à Teotihuacan

(Mexique)", Actes du 15e CIA (Québec 1906), núm. 2, 1907, p. 281, y M. Gamio, "Vestigios del Templo Mayor de Tenochtitlan descubiertos recientemente", Ethnos, vol. 1, núms. 8-12, 1922, pp. 205-207.

208 Francisco Cervantes de Salazar, op. cit., vol. I, cap. 19, p. 37; Juan Bautista de Pomar, op. cit., cap. 14, p. 63; RG de Cholula, cap. 14; Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 49, pp. 376-377.

209 Exterior: Francisco López de Gómara, op. cit., vol. 1, pp. 356-357; rega-lado o vendido: Pedro Mártir de Anglería, op. cit., vol. 1, p. 416; Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. I, cap. 20; Jacinto de la Serna, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", Anales del Museo Nacional de México, 6, 1892, cap. 10, p. 353; RG de Te-poztlán; Diego Durán, op. cit., vol. 1, caps. 8, 20, pp. 92, 183; Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 20, Juan de Torquemada, op. cit., vol. 2, libro X, cap. 10, p. 251; Jacinto de la Serna, siempre con reserva, op. cit., cap. 11, p. 355; Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, 11ª relación, en op.

cit., vol. 1, p. 447; deseos: Bartolomé de Las Casas, Apologética…, op. cit., vol. 2,

LOS ACTORES DEL DRAMA

253

Sahagún cuenta que para la fi esta de atlcahualo se compraban numerosos lactantes a sus madres. Según Durán, los padres podían vender a sus hijos insoportables o incorregibles por medio de la autorización de la justicia, pero, una vez vendidos, no podían recuperarlos. Alva Ixtlilxóchitl afi rma incluso que los mexicanos sacrifi caban a un hijo de cada cinco, y que Nezahualcóyotl de Texcoco tuvo que legislar para moderar a los padres.210 También se habla de huérfanos, bastardos y niños robados. Los mayas vendían a los niños al precio de cinco o 10 perlas de piedra semipreciosa.211

Recordemos que las personas enfermas, en la adversidad, en cautiverio o en gran peligro hacían el voto de ofrecer un esclavo, un hijo o una hija si se salvaban.

Dado que el buen funcionamiento de las estaciones era responsabilidad de los gobernantes, se requería también a los hijos de los reyes o señores para asegurar el éxito de las cosechas, pues ¿no es el rey quien logra "hacer andar al sol, llover las nubes, correr los ríos y producir la tierra todos los mantenimientos"?212 En atlcahualo las víctimas de Tláloc debían ser un muchacho y una muchacha de tres o cuatro años, pero hijos de señores.213 Como precedentes mítico-históricos, recordaremos el fi n de Tollan y al rey mexica Tozcuécuex. Según el mito, tras el catastrófi co juego de pelota, Huémac, victorioso, había exigido a los tlaloque las plumas y los jades prometidos en vez del maíz con sus verdes hojas; en respuesta, los tlaloque retuvieron las lluvias, lo que provocó una hambruna terrible y el fi n de los toltecas. Luego los tlaloque prometieron el regreso de las lluvias y el poder a los mexicas errantes a condición de que su rey Tozcuécuex les sacrifi cara a su hija, lo cual hizo.

Se habla también del mismo Tozcuécuex en un contexto más libro III, cap. 179, 2, p. 226. Padden (op. cit., p. 96) pretende que si los padres se negaban a vender eran merecedores de la pena de sacrifi cio por insubordi-nación, pero ignoro cuál es su sospechosa fuente; añade con razón que Zumárraga habría estimado el número de niños sacrifi cados anualmente en 20 000.

210 Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Relación sucinta…, en op. cit., vol. 1, XI, p. 405; "Compendio", en ibid, vol. 1, p. 447.

211 Vid. las fuentes en Tozzer (Diego de Landa, op. cit., p. 117), la nota 535 y especialmente la cita de Palacio sobre los pipiles.

212 Francisco Javier Clavijero, op. cit., VII, cap. 7 [10ª ed., Porrúa, México, 2003, p. 294. T.]

213 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. I, cap. 20.

254

histórico, cuando los mexicas estaban ya en el valle de México, y, nuevamente, se dice que durante una hambruna sacrifi có a su hija en el remolino de Pantitlan.214 Además, se mataron niños de señores para apaciguar a los dioses tras la inundación de México-Tenochtitlan por el inconveniente acueducto de Ahuítzotl.215

La inmensa mayoría de las víctimas se entregaba al agua o a los dioses de la lluvia, ya fuera en las fi estas regulares o en caso de sequía o inundación. Los lloros de los niños eran bien-venidos porque suscitaban, por magia simpática, la precipita-ción de las aguas, una idea que se encuentra también entre los Khonds de la India, quienes hacían sufrir mucho a la víctima antes de matarla, pues entre más llorara más lluvia caería.216

¿Por qué los tlaloque y los dioses del agua querían niños? Quizá porque éstos eran, como ellos, pequeños y mal proporcionados.217 Las mismas ofrendas se dedicaban a Xochiquétzal y a Matlalcueye, otro nombre para Chalchiuhtlicue, la esposa de Tláloc. Ambas eran también montañas, dominio por excelencia de los tlaloque. Otras diosas involucradas eran, en Huax-tépec (RG), Morelos, Izpuchtli Quilaztle (Ichpochtli Quilaztli)

—cierta manifestación de Cihuacóatl Quilaztli, la mujer guerrera patrona de las parturientas— para tener lluvia y, en México-Tenochtitlan, las mujeres muertas heroicamente en el parto, las cihuateteo, para apaciguarlas.218

Había otros destinatarios de estos sacrifi cios. No resulta sorprendente que aparezca Quetzalcóatl, ya que como dios del viento pertenece a los tlaloque, pero se dice también que en Cholula, antes de comenzar una guerra, se realizaban sacrifi -

cios.219 Este mismo motivo se encuentra de nuevo en Chimalhuacan-Atenco (RG), este del valle de México, donde para ave-

214 Leyenda de los Soles, p. 83; Anales de Tlatelolco, p. 34, § 125.

215 Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., cap. 81.

216 J. H. Hutton, Les Castes de l'Inde, Payot, París, 1949, p. 239.

217 HMP, en Nueva colección de documentos para la historia de México, Chávez Hayoc, México, 1941-1944, p. 211; RG de Tetela: cierto dios Aztacóatl,

"Garza-Serpiente", está asociado tal vez con la lluvia. Se le sacrifi caban niños de entre 10-12 a 20 años.

218 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 19, 12ª

fi esta móvil, y para los sacrifi cios la aportación incierta de Jacinto de la Serna, op. cit., cap. 10, §3.

219 CVA fol. 16r; Francisco López de Gómara, op. cit., vol. 2, p. 120.

LOS ACTORES DEL DRAMA

255

riguar el resultado de una guerra los reyes mandaban inmolar un niño pequeño a Huitzilopochtli y luego hacían preguntas al dios. Viene al caso también Mixcóatl-Camaxtli, padre de Quetzalcóatl, cuyas presuntas reliquias —lo más valioso que podía poseer un pueblo— se guardaban en un cofre que quizá contenía cenizas mezcladas con la sangre de niños ejecutados para este efecto.220

Se menciona a Tezcatlipoca como destinatario cuando se conmemoraba a los niños muertos en miccaílhuitl-tlaxochimaco. El único nexo identifi cable es que, en un códice, Tezcatlipoca parece reinar en un más allá reservado a los niños de pecho fallecidos. En Acapiztla (RG) se ofrendaban niños a Tezcatlipoca bajo su aspecto de Yáotl, "Guerrero", para que hiciera caer la lluvia.221

En resumen, los sacrifi cios de niños se dirigían a un número más bien limitado de divinidades diversas: por una parte, las de la tierra

y de la lluvia —los tlaloque— y, por la otra, ciertas diosas afi nes, responsables de la falta o el exceso de lluvia y, por lo tanto, de la fertilidad de la tierra. Luego, las mujeres

"guerreras" muertas en el primer parto, que, frustradas, des-cendían a la Tierra ciertos días para afl igir a los niños con diversos males (labio leporino, estrabismo, epilepsia…); para apaciguarlas se les ofrendaba a estos niños que ellas no habían tenido. La presencia de Tezcatlipoca se explica en un caso por su relación con los niños, en el otro porque es también el dios todopoderoso al que es posible invocar en toda circunstancia.

Por último, la relación entre los niños y la guerra es más difícil de explicar. Señalemos que si los niños están manifi estamente ligados a la fecundidad-fertilidad, así también a la gue-220 Diego Muñoz Camargo, Historia…, op. cit., libro II, cap. 8. "Presuntas"

reliquias porque la fuente, que menciona cabellos rubios en el paquete, no es muy confi able. También se ha hablado de imágenes de masa de divinidades hechas con sangre de niños (Hernán Cortés [Cartas y documentos, op. cit., p. 75] habla de sangre de víctimas sacrifi cadas; Tapia [Relación de algunas cosas de las que acaecieron al muy ilustre señor don Hernando Cortés…, en La conquista de Tenochtitlan, 1988] dice "sangre de niños y niñas vírgenes"), pero ni Bernardino de Sahagún ni Durán lo confi rman. ¿La masa contendría acaso un ingrediente que podía confundirse con sangre?

221 CVA, 3v; N. Ragot, Les Au-delàs aztèques, Oxford, 2000, pp. 148-149; sacrifi cios de niños para Tezcatlipoca también en RG de Tonacuchtla Códice magliabechiano, p. 36v.

rra, pero porque ésta es un motor del universo que asegura la alternancia del día y la noche, de la estación seca y la estación de lluvias, es atl-tlachinolli, agua-campo quemado, es decir,

[alternancia de] estación húmeda y estación seca.

Personas marcadas

Entre los niños ofrendados a los dioses de la lluvia y de la tierra se buscaba particularmente a los que tenían dos remolinos en la cabeza y que habían nacido bajo un buen signo, ya que eran "en realidad el más valioso pago de deuda".222 Había, en efecto, víctimas particularmente apropiadas, o bien predesti-nadas al sacrifi cio en virtud de alguna característica física, en este caso los dos remolinos, porque evocaban el remolino en la laguna, esa abertura de caverna que comunicaba especialmente con los tlaloque, o porque la palabra náhuatl para desig narlo signifi caba también "granero" y prometía abundancia, o también porque estos niños tenían un tonalli particularmente fuerte o, probablemente, y por último, todas estas razones a la vez. En San Miguel Tzinacapan se explica que:

El tonal es el remolino que tenemos sobre la cabeza […] Es aún mejor tener dos remolinos […] tanto mejor para la persona que tiene dos. Se llama "mala cabeza", kuatontojtik a los que tienen dos remolinos. No son hechiceros, pero saben que tienen ese poder y pueden utilizarlo para dañar los objetos, pero no pueden dañar a las personas […] este remolino que tenemos es como una conexión con el sol (in tonal), por ahí entra el calor (in tona) del sol. Cuando alguien tiene dos remolinos, tiene dos soles, es como una gracia del sol. Pero es muy dañino para las cosas.223

El tonalli de las víctimas refuerza el de los dioses.

Es menos claro el caso de los albinos, enanos, jorobados, deformes, macrocéfalos, al parecer todos sacrifi cables por de-222 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 20, p. 95

["éstos eran más agradable sacrifi cio a estos dioses"].

223 Según Horacio, uno de los principales informantes de Michel Duquesnoy, a quien debo esta valiosa información.

LOS ACTORES DEL DRAMA

257

ber.224 Algunos de ellos por lo menos eran perseguidos, y todos colocados aparte. Cortés cuenta que Moctezuma tenía en su palacio una vivienda habitada por albinos, y otras para enanos, jorobados y deformes de todo tipo.225 Éstos permanecían ahí tal vez para entretenerlo, pero seguramente también y sobre todo para estar bajo su control, como lo lleva a creer el hecho de que Moctezuma II también concentraba junto a él, en México-Tenochtitlan, a los hijos de reyes, las imágenes de dioses, así como los animales del Imperio. Además, podía ne-cesitarlos en ciertas circunstancias. En caso de eclipse solar, por ejemplo, se sacrifi caban albinos y prisioneros.226 En caso de sequía se arrojaban al remolino de Pantitlan albinos, bicéfa-los, niños con remolinos, enanos y jorobados.227

Se les mataba cuando había falta o exceso de lluvia, durante los eclipses solares y cuando había demasiado o muy poco Sol. Los enanos y los jorobados debían tener afi nidades con Tláloc; los albinos, con el Sol. La ejecución de albinos se habría instaurado por ley después de que, en Tollan, un niño con la cabeza podrida contagió a toda la ciudad, provocando su ruina. El niño encarnaba la impureza, los pecados de los toltecas.228 Por último, en el templo de Iztaccintéotl

—el Cintéotl Blanco, un dios del maíz— se sacrifi caba, al parecer, a gente que sufría de enfermedades contagiosas como la sarna o el herpes o incluso la lepra, enfermedades atribuidas a la diosa del amor, Xochiquétzal, que era la madre de Cintéotl y enviaba estas enfermedades para castigar transgresiones.229

224 Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., caps. 70, 80, 89, pp. 517, 563, 601; Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro VII, cap. 1.

225 Hernán Cortés, 2ª carta, Cartas y documentos…, op. cit., p. 78; también Andrés de Tapia, op. cit.

226 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro VII, cap. 1; Gerónimo de Mendieta, op. cit., vol. 1, libro II, cap.

16, p. 110; Diego Muñoz Camargo habla de "hombres bermejos" para el Sol y de hombres y mujeres blancos para la Luna.

227 Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., caps. 70, 80, pp. 517, 563. "Para apaciguar a Huitzilopochtli", añade casualmente.

228 Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, "Sumaria relación de las cosas", en op.

cit., vol. 1, pp. 278-279; M. Graulich, Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan, Instituut voor Amerikanistiek, Amberes, 1988.

229 Juan de Torquemada, op. cit., vol. 2, pp. 150-151.

258

LOS ACTORES DEL DRAMA

Vírgenes

Ciertas circunstancias requerían jóvenes vírgenes porque así eran las diosas encarnadas o aquello que representaban, como la tierra aún sin labrar. A veces también se especifi caba que debían ser bellas, pero es signifi cativo y sorprendente que esta exigencia sólo fi gure en los textos redactados en español, en particular en el Códice Tudela. Es entonces difícil estar bien informados al respecto. La diosa del maíz debía ser representada, en ochpaniztli y en huey tozoztli, por la virgen más hermosa.230 Cortés, por su parte, habla de una diosa de Teutiercas

—cerca de la laguna de Términos, en los confi nes del país maya — a la que sólo se le sacrifi caban vírgenes muy bellas, o de lo contrario se enfurecía. Se las educaba desde su más tierna edad con este fi n.231

Voluntarios

Todas las víctimas de las que se ha hablado hasta aquí lo eran a su pesar: no tenían elección, incluso si aceptaban su suerte.

Se habla de prisioneros que, en razón de su valor, se les ofrecía salvar su vida, pero se negaban por considerar que no debían esca-

par a la muerte por deber y honor, como Tlahuicole. Otro tema es el que se trata aquí: el de personas que se entregaban a la muerte enteramente por su propia voluntad, que en cierta medida se suicidaban y seguían así el ejemplo de Nanáhuatl y Tecciztécatl. Realizaban entonces un ideal que se ve representado simbólicamente en los códices bajo la forma de un hombre que se mata cortándose la cabeza y sacándose el corazón.232

Tal sería el caso de músicos que, durante una fi esta, se entregaban al sacrifi cio para tener el honor de hacer sonar el tambor durante tres días.233 Había también sacerdotes suicidas, de los que habla Francisco Hernández:

No se debe pasar en silencio que nunca faltaba alguno entre los sacerdotes de aquellos que reputaban dioses, que instigado por 230 Códice Tudela, 14, 21.

231 Hernán Cortés, 5ª carta, Cartas y documentos, op. cit., p. 260.

232 Por ejemplo, el Códice Borgia, pp. 7, 18.

233 Códice Tudela, 66v.

LOS ACTORES DEL DRAMA

259

el demonio decidiera espontáneamente ofrecerse a sí mismo para ser sacrifi cado, ya sea porque pensaran rendir de esta manera el mayor obsequio a la divinidad, o porque esperaran conseguir con este género de muerte fama inmortal o para ser tenidos en máxima veneración durante el espacio de cuatro años y honrados por un culto casi de dioses. Adornados por tanto con las insignias por las cuales se conociese lo que era, recorría todas las provincias de Nueva España mostrando el poder de los dioses y principalmente de Tetlacaoa [Titlacahuan], que era el primero de ellos […] lo adoraban como imagen de Tezcatlipoca.

Y como pasase cuatro años en estas cosas […] después se dirigía de nuevo de buen grado al templo y acostado sobre la mesa de piedra,

daba voluntariamente el pecho a que se lo abriera el sacrifi cador, para que arrancando el corazón se consagrara al sol.234

Ciertamente Hernández es sólo un compilador: nada parecido menciona Sahagún, en quien se basa, y su relato parece inspirado en la carrera del personifi cador de Tezcatlipoca en tóxcatl. No obstante, tampoco es improbable que ciertos sacerdotes hubieran efectivamente buscado este medio para reunirse con la divinidad a la que servían.

López Medel señala que había personas del grupo que se ofrendaban: "así hacían en tiempo de necesidad y por su orgullo y vanagloria, para dejar memoria de sí; y por esta razón no sólo se celebraba la memoria de los que se mataban, sino que se estimaba mucho a los de su linaje".235 Este tipo de sacrifi cio, continúa el autor, era uno de los más solemnes. El candidato se dirigía a los sacerdotes para hacerlos parte de su intención y de su voto. Llegado el día, subía la pirámide y declaraba sus intenciones en una plegaria, alababa este tipo de sacrifi cio y hablaba de todos los de su linaje que habían muerto de la misma manera; luego se lanzaba al vacío y la multitud se apresuraba a apropiarse de un trozo de su carne, consumida con gran veneración.

Más sorprendente es la mención de las prostitutas. Serna afi rma que los sacerdotes acogían a las muchachas de poca 234 Francisco Hernández, Antigüedades de la Nueva España, Historia 16, Madrid, 1986, libro III, cap. 16. [Francisco Hernández, Antigüedades de la Nueva España, P. Robledo, México, 1945, pp. 176-177.]

235 Diego de Landa, op. cit., p. 222.

260

LOS ACTORES DEL DRAMA

virtud y prometían restablecerlas, pero las sacrifi caban durante una fi esta;236 se trata acaso de una fantasía basada en la descripción que Sahagún hace del sacrifi cio de Toci en ochpaniztli.237 No obstante, también existían las prostitutas que acompañaban a los

guerreros en campaña y a veces también al campo de batalla, entregándose así a la muerte. En quecholli, fi esta durante la cual, prosigue Torquemada,238 se celebraban los amores, aquéllas se ofrecían libremente al sacrifi cio maldi-ciéndose e injuriando a las mujeres decentes. No se entiende exactamente por qué en quecholli se celebraban los amores, pero, en todo caso, durante esta veintena se reactualizaban las migraciones toltecas y el encuentro de Mixcóatl con Chimalman: ésta se le presenta completamente desnuda al dios, a quien lo mejor que se le ocurre es arrojarle cuatro jabalinas. Vuelve a buscarla más tarde, pero, al no encontrarla, mata a algunas mujeres, las sufi cientes para que las otras convenzan a Chimalman de mostrarse de nuevo. Mixcóatl la vuelve a encontrar desnuda, le dispara de nuevo sus vanas saetas y luego se acuesta con ella. De esta unión nace Quetzalcóatl. Poco después Chimalman muere.239 Durante estas migraciones las mujeres autóctonas intentaron seducir a Xiúhnel y Mímich. Uno cedió y fue devorado o, según otra variante, se casó y se estableció ahí mismo. El otro, en cambio, alcanzó a matar a la seductora caída sobre una biznaga, cactus que fi guraba en los ritos de quecholli.

Este contexto mítico, en que las mujeres autóctonas se ofrecían y sacrifi caban para desarmar a los inmigrantes belicosos, explica quizá en parte el comportamiento de las prostitutas de los ejércitos en quecholli.

Es posible otro enfoque completamente diferente que asocia también a estas mujeres con el sacrifi cio. Un pasaje de Sahagún caracteriza a la mujer pública como "muy borracha, muy embrutecida, caída, perversa [como] una víctima sacrifi cial, un esclavo bañado";240 rica y altanera, "se exhibe, se contonea […] arruina a todos […] se ve en el espejo […]

236 Jacinto de la Serna, op. cit., cap. 10, fol. 3, pp. 357-358.

237 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 30.

238 Juan de Torquemada, op. cit., libro X, cap. 35.

239 Leyenda de los Soles, p. 80.

240 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro X, cap. 15, p. 545

(CF, libro 10, p. 55) ["anda como borracha y perdida, y es mujer galana y puli-

LOS ACTORES DEL DRAMA

261

Se baña […] se maquilla con axin […] vive como un esclavo bañado, actúa como víctima sacrifi cial". Vivía primero en el lujo y el placer, pero a menudo terminaba vendiéndose como esclava; parece asociarse con los dos polos del efímero papel que desempeñaba el esclavo bañado: aquel en que estaba aga-sajado y vivía a su gusto y el abatimiento que precedía a su trá-gico fi n.241

Las víctimas eran entonces muy variadas. En las ciudades poderosas eran principalmente prisioneros de guerra, generalmente muy bien tratados hasta su muerte, aunque menos que los esclavos bañados. Seguían, en cuanto a su número, los esclavos, que, como se ha señalado, debían pertenecer a la ciudad para personifi car a los dioses, al menos en México-Tenochtitlan. Estos esclavos, como las otras víctimas provenientes de la ciudad, eran marginales, pues sobresalían de la masa por lo alto, como los nobles, o por lo bajo, como esclavos no divinos, niños, es decir, los aún no integrados en el grupo, delincuen-tes, personas marcadas. En las ciudades sin grandes recursos, no obstante, el arbitrio, la malicia o la piedad del príncipe podían designar a cualquier ciudadano. Ciertas particularidades aumentaban el tonalli de la víctima: los remolinos y ciertamente también la virginidad, fl or de la continencia.

Las víctimas, a través de su muerte, tenían al menos la certeza de ganar un feliz más allá. Los guerreros acompañaban al sol matinal en su ascenso, guerreando alegremente. A mediodía dejaban al astro refl ejado en un espejo negro, al astro lunar de unión de contrarios,

a las mujeres muertas en parto, esas mujeres guerreras, esas mujeres-hombres que transportaban al astro afeminado en hermosas andas hasta el occidente, donde fecundaría a la tierra penetrándola. Los guerreros, sin embargo, se transformaban en pájaros de rico plumaje o en mariposas que iban a libar las fl ores —entiéndase también galantear a las mujeres valerosas— en el paraíso del Tlalocan-Tamoanchan. En la noche, guerreros, mujeres y otros difuntos todavía brillaban en el cielo bajo la forma de estrellas e impedían el colapso de la bóveda celeste. Las víctimas que encar-da, y con esto muy desvergonzada (…) para aderezarse muy bien primero se mira en el espejo, báñase, lávase muy bien y refréscase para más agradar"].

241 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. II, cap. 20, p. 171.

naban a los dioses, por su parte, iban a reunirse con ellos en su más allá favorito.

Todos los sacrifi cados alcanzaban entonces cierta divini-zación. Muchos sacaban orgullo y vanidad de su suerte, sobre todo los combatientes que, desde su más tierna edad, eran preparados para este fi n. Dejaban "memoria perpetua" de ellos mismos, como se les anunciaba al entrar a la ciudad; se esfor-zaban en subir orgullosamente la escalinata que llevaba a la cumbre de la pirámide, al altar sacrifi cial, clamando: "¡Ya ha-blarán de mí allá, en mi tierra!", pues era una muerte presti-giosa que sus padres podían presumir. No obstante, es un poco debatible la idea de que su orgullosa serenidad residiera en que además iban a alimentar con su carne y con su fuego no sólo a los dioses, sino también a sus enemigos, y que una parte de su cuerpo se volvería "dios-cautivo" y objeto de un culto cotidiano. Para las otras víctimas el hecho de haber encarnado a un dios durante un periodo más o menos largo, de haber vivido como un señor durante

ese tiempo, o haber hecho sonar el tambor durante tres días, debía sin duda dar consolación y prestigio a ellos y a su familia.

Conclusión

Para concluir el tema del sacrifi cante y la víctima, volvamos al punto crucial de su asimilación. Ésta existe sin duda, pero no está expresada explícitamente en los textos, cuyos informantes, recordémoslo, nunca son especialistas de la religión. En ningún lugar se le llama ixiptla (envoltura, imagen, sustituto) de su dueño, pero, como acabamos de señalar, la información no proviene de ningún especialista. Lo más que se afi rma es la relación padre-hijo (el segundo ixiptla del otro), y que el sacrifi cante decía no poder comer "su misma carne". Por otra parte, la víctima era ixiptla de la divinidad que encarnaba, lo cual se dice expresamente y explica quizá por qué no se le llamaba también "imagen" del sacrifi cante.

En el rito, la asimilación se marca de diversas maneras.

En la "adopción" de la víctima por su dueño se suceden la integración de la víctima extranjera en la ciudad, en el grupo y en la familia del sacrifi cante, especialmente por medio de ri-

tos de bienvenida y cierta cohabitación real o simbólica —lo mismo vale para los esclavos— en la casa del sacrifi cante, en que la víctima dejaba huellas y trazas. En seguida sacrifi cante y víctima se vinculan mediante el baño ritual; bailaban, vivían, velaban juntos, ambos sufrían eventualmente si el sacrifi cante hacía penitencia, y después de la muerte uno se apropiaba de los restos del otro. En ciertas ocasiones se vestían con atavíos parecidos, como cuando el guerrero se adornaba con plumón, tiza y ocre rojo propios de los cautivos, o cuando los sacrifi cantes de esclavos vestían la misma túnica que sus víctimas. Podían también designarse con epítetos parecidos ("plumón-tiza-sol",

"sol"). Añadamos a esto que al cautivo de un rey se le honraba casi como al rey mismo, y que en ciertos casos (el sacrifi cio gladiatorio) el sacrifi cante se asimilaba estrechamente a la víctima en el combate fi nal, la acompañaba hasta la cumbre de la pirámide con un palo en la mano y "veía —incluso literalmente, puesto que ahí se encontraba la imagen de la divinidad— al dios a la cara". Por último, los esclavos bañados encarnaban a las divinidades tutelares de los sacrifi cantes; ahora bien, estos dioses eran supuestamente el corazón, la encarnación del grupo que protegen.242

El sacrifi cante —asimilado a su víctima a través de ayunos, velaciones, continencia, danzas, extracción de sangre—

se aligeraba y se deshacía de la materia, pues "los que andan fl acos […] no desean su cuerpo y sus huesos las cosas de la carne". Por lo regular, las prácticas ascéticas se llevaban a cabo en la noche o en la oscuridad. El sacrifi cante comía poco y mal, bailaba, velaba, subía en la noche a una montaña habitada por animales peligrosos; de este modo se sumergía en la atmósfera del mundo antes del nacimiento del Sol. La muerte de la víctima era entonces como el sacrifi cio de Nanáhuatl y la Luna: hacía nacer el día o abría el Tlalocan.243

Ciertas situaciones particulares confi rman que la víctima moría para y en lugar del sacrifi cante, como el "gran pecador"

que, después de haberse confesado, sacrifi caba a un hombre; 242 CVA, 4v.

243 Cosas de la carne: Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., vol. 2, libro VI, cap. 40, p. 385. Montañas con animales salvajes: ibid., libro II, ap. 2, vol. 1, pp. 244-245; Popol Vuh, The Book of Counsel, pp. 182-183, 185, 187: la vida de los quichés antes del amanecer es como la de los penitentes.

264

LOS ACTORES DEL DRAMA

o las personas que, por haber sobrevivido a un gran peligro o a una enfermedad grave, signo de impureza, inmolaban a un esclavo, o incluso a su propio hijo- ixiptla. Por último, la asimilación sacrifi cante-víctima permite explicar ciertos puntos oscuros, como el hecho de que los reyes muertos en su cama iban de todos modos al cielo. Sabemos que el tipo de muerte defi nía el destino en el más allá, un tipo de muerte meritoria, por lo demás. Un valeroso muerto en el campo de batalla o sobre la piedra de sacrifi cio se volvía compañero del Sol y después de Tláloc; un ahogado iba al paraíso de Tláloc; un individuo sin mérito no salía del Mictlan. ¿Podía admitirse que un valiente que no caía muerto viera cerrársele el acceso al Sol y al Tlalocan, tras tanto haber hecho por el astro y la Tierra?

Evidentemente no, y la muerte a través de un intermediario ofrece una solución a este problema. Incluso los príncipes o los guerreros muertos naturalmente podían salir del país de los muertos y subir al cielo gracias a las "muertes heroicas"

que había sufrido al sacrifi car a las víctimas en sustitución suya. Era como los que se habían salvado de un gran peligro y lo pagaban con un sustituto.

En una ciudad poderosa y conquistadora como México-

Tenochtitlan, casi todo el mundo lograba "morir" de esta manera. Los que ofrecían en varias ocasiones víctimas que les pertenecían porque las habían comprado o capturado adqui-rían sin duda más mérito y "morían" más que los pobres que debían pagar en conjunto una víctima que los representara a todos. Los guerreros, los ricos mercaderes, los poderosos eran privilegiados: su más allá estaba mejor asegurado, pero cuando se mataba, por ejemplo, a un esclavo que representara a la diosa patrona de las tejedoras, todas estas mujeres morían, en cierta medida, a través de ella, mientras hubieran participado aunque fuera un poco en su sacrifi cio y mientras se hubieran asimilado a ella por su comportamiento. Cuando se mataba a un representante del dios nacional, aquel que "era" la nación, el pueblo entero debía participar en su muerte.

¿Los sacrifi cantes se asimilaban a las divinidades, como la mayoría de las víctimas? En el ritual esto sucedía sólo rara y discretamente, como cuando los guerreros sacrifi cantes se cubrían de plumón y de tiza, a la manera de las víctimas y los Mimixcoa; o como en xócotl huetzi, cuando se vestían con los co-

LOS ACTORES DEL DRAMA

265

lores del fuego, destinatario del sacrifi cio. El sistema, no obstante, hacía que el hombre y el dios se fundieran como tales en la víctima. Ésta, además de "hijo" (-ixiptla) del sacrifi cante, era ixiptla del dios, pues moriría y se volvería divina.

Los ritos de entrada, de purifi cación y salida, poco marcados, parecían referirse sobre todo a los señores y a los bañadores de esclavos. Para los esclavos, la necesidad de pureza se expresaba abiertamente: debían bañarse, velar, ser continentes, bailar, etcétera, en todo caso antes del sacrifi cio. Para los guerreros (entre los grandes señores) esta exigencia parecía menor, quizá porque los riesgos corridos en el "horno" o campo de batalla y su heroísmo hacían las veces de purifi cación.

Para los meses tlacaxipehualiztli y tozoztontli se conoce, por lo demás, el caso contundente del rito de salida en que los guerreros, o los penitentes que los remplazaban, vestían durante 20 días la piel de víctimas para quitársela luego, purifi cados.

El sacrifi cante era el principal benefi ciario del sacrifi cio.

Al morir simbólicamente pagaba la deuda que todos los hombres tienen respecto a los dioses, u otra, más precisa, que hubiera motivado su sacrifi cio, y adquiría así un mérito que le garantizaba la vida en el más allá o (¿y?) benefi cios aquí abajo, según las intenciones que hubiera anunciado. El sacrifi cio y los banquetes que implicaba le traían también el aprecio social, relaciones, regalos diversos, condecoraciones prestigio-sas,244 promoción en la milicia o en el sistema de cargos de su gremio y reliquias ostensibles que reforzaban su

alma (sobre todo el ardor del tonalli, al parecer), prestigio y linaje. No obstante, los banquetes también lo exponían al peligro de perder su prestigio, lo que podía acarrearle la ruina y el deshonor.245

Había, además del sacrifi cante, otros benefi ciarios del rito: los dioses, desde luego, por no hablar del universo entero; pero entre los hombres los benefi cios alcanzaban, en círculos concéntricos, capas cada vez mayores de la población (sacerdotes, señores, calpulli, población entera, todos aquellos que hicieron parte de sus plegarias al dios, los que hacían penitencia para la fi esta, los que participaban de cerca o de lejos en los banquetes) según su grado de participación, como lo sugiere el mito 244 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 20, pp. 177-186, por ejemplo.

245 Especialmente en Bartolomé de Las Casas, Apologética…, op. cit., libro II, cap. 174.

de la creación del Sol compilado por Alarcón. Todo esto creaba evidentemente vínculos, obligaciones, amistades y rivalidades entre familias, grupos, calpulli, casas nobles y señores.

Algunos afi rman que el sacrifi cio humano azteca reforzaba el orden establecido. Es posible, pero más bien ¿qué no lo reforzaba? No obstante, a partir del momento en que se convirtió en un instrumento genocida y terrorista, sirvió sobre todo para cimentar el nuevo orden del Imperio. Ya vimos también que se "democratizó", aumentando la movilidad social. Paradójicamente, la escuela que más insiste en el refuerzo del orden establecido es la que habla de la "clase ascendente" de comerciantes que amenazaba a los guerreros… Ya vimos que estos comerciantes estaban lejos de ser una clase nueva en ascenso aunque el imperio los hubiera hecho expandirse y prosperar, pero en una medida imposible de apreciar a falta de datos, sobre todo si se tiene en cuenta el hecho de que el tributo afl uía de todas partes, haciéndoles una fuerte competencia.

Todavía en nuestros días existe una población para la cual el complejo sacrifi cial aquí descrito existe en gran medida, con la asimilación del hombre al venado y al maíz como entre los aztecas, con el deseo de ver a la divinidad cara a cara, pero sin, claro está, los sacrifi cios humanos, ofi cialmente suprimi-dos desde hace mucho tiempo. Hablo de los huicholes y su famosa caza del peyote, cactus cuyo culto y búsqueda se conoce desde los chichimecas.246

La caza del peyote entre los huicholes, población cuya lengua está emparentada con el náhuatl, se ha descrito en muchas ocasiones desde el fi nal del siglo pasado.247 Es una "caza"

porque el peyote se asimila, entre otras cosas, al venado. Todo comienza con una larga peregrinación a Wirikuta (Real de Ca-torce, San Luis Potosí) que reactualiza la primera búsqueda emprendida por los dioses. Está construida sobre el modelo de las peregrinaciones aztecas, pero se realiza en sentido inverso, como un regreso a la tierra de origen paradisiaca.

246 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro X, cap. 29.

247 C. Lumholtz, El México desconocido, Editora Nacional, México, 1904, vol. 1, pp. 125-135; S. Nahmad et al. , El peyote y los huicholes, SEP, México, 1972; B. G. Myerhoff, Peyote Hunt, the Sacred Journey of Huichol Indians, Cornell University Press, Ithaca, 1974, pp. 189, 219; J. L. M. Furst, La Chair des dieux. L'usage rituel des psychédéliques, Seuil, París, 1974.

LOS ACTORES DEL DRAMA

267

Wirikuta no es solamente el país de los dioses ancestrales, sino también la tierra sagrada del peyote. Como en las peregrinaciones aztecas, se supone que el viaje se realiza en la noche —la mayoría de los peyoteros llevan los ojos vendados— y en el inframundo. Desde la llegada a Wirikuta, la caza ritual comienza. Muy de mañana se enciende el fuego y se lo alimenta para hacer aparecer a la divinidad

del fuego Tatewari y proteja a los cazadores. Luego comienza la búsqueda. En cuanto se encuentra al "hermano mayor", el cactus, los cazadores forman un semicírculo y tiran cuatro fl echas alrededor de la planta; luego la matan y la tratan como a un verdadero venado. A semejanza de este animal, se supone que el peyote renace de sus huesos: de ahí que sus raíces se queden en tierra. Se "desuella" el cactus; luego se le consume, cantando y bailando. Los indios, en el presente, "son huicholes", "ven su vida", perciben el maíz de colores centelleantes; el chamán "ve a los dioses" y les habla. Todos se sienten muy felices; han recuperado el paraíso.

La ofrenda preliminar en el fuego y las cuatro fl echas de toma de posesión mantienen los rituales aztecas aquí estudiados. El peyote se asocia con el venado, pero también con el maíz y los hombres, hechos de maíz; los propios huicholes son estos cactus: "forman una unidad, son nuestra vida". El peyote renace de sus raíces, como el maíz del grano sembrado o como el venado y el hombre de sus huesos: la equiparación de los huesos con las semillas y el maíz es un lugar común en el pensamiento azteca. El peyote, en suma, es para los huicholes un sustituto de la víctima sacrifi cial: se caza, mata y come como el venado o el hombre. Como el guerrero en Desollamiento de Hombres, puede asimilarse al maíz, alimento por excelencia. A la manera del sacrifi cante azteca, el peyotero, gracias al peyote ejecutado, sube al cielo y ve a su dios cara a cara: Y entonces, cuando se come sufi ciente, se mira arriba y ¿qué es lo que se ve? Se ven tinieblas. Solamente la oscuridad. Está muy oscuro, muy oscuro… y cuando se levanta nuevamente la cabeza, está completamente oscuro, salvo por una pequeña luz, muy pequeña, de amarillo brillante. Se acerca, amarillo brillante.

Y miramos el fuego. Estamos sentados, miramos el fuego, que es Taterai. Vemos el fuego de colores… es de una gran, grandísima

268

LOS ACTORES DEL DRAMA

belleza. Es una belleza como jamás podría verse sin el peyote…

Pero el mara'akame ¿qué ve? Ve a Tatewari… y ve al Sol.

3. LOS SACRIFICADORES

En la ciudad azteca dos grupos de personas estaban activamente al servicio de los dioses: el elemento macho, celeste, luminoso, representado por los guerreros profesionales que hacían la guerra para alimentar al Sol y a la Tierra con enemigos muertos en el campo de batalla y alimentar el templo con víctimas; en el nivel gubernamental el tlatoani correspondía a los guerreros. El otro grupo representaba al elemento femenino, terrestre, oscuro. Se trata del orden sacerdotal (teopixcá-yotl, tlamacazcáyotl), presidido por el cihuacóatl. Los guerreros son agentes del Sol y de la luz; los sacerdotes representan más bien, en su conjunto, las fuerzas telúricas.

Los dos órdenes se yuxtaponen y entrelazan. Así como había guerreros sacrifi cadores, había también sacerdotes guerreros (Códice Mendoza). Los segundos estaban, sin embargo, al servicio de los dioses: los representaban en la Tierra, actua-ban en su nombre como los teomamaque (portadores de dios) de las peregrinaciones, eran intermediarios privilegiados entre los hombres y los dioses.

Los dioses fueron los primeros sacrifi cantes y los primeros sacrifi cadores, principalmente para castigar, pero al mismo tiem po para revivir mediante la purifi cación. Por ello se inmolaron a sí mismos o inmolaron a los otros dioses en Teotihuacan.

Dejemos de lado los autosacrifi cios para ocuparnos solamente de las ejecuciones de otros. Según ciertas versiones del mito, los "dioses" exiliados arrojaron al fuego a un desafortunado "leproso"; según otras, Quetzalcóatl y Tláloc arrojaron un hijo respectivo a la hoguera.248 Luego, en las versiones mexicas tardías, Quetzalcóatl-Ehécatl, o su doble gemelo Xólotl, mató a los dioses para alimentar al Sol, actuando realmente como ejecutor en esta ocasión.249 También los espectros 248 Diego Muñoz Camargo, Descripción…, op. cit., cap. 14, 140r; HMP, en Nueva colección…, op. cit., p. 216.

249 He mostrado en otro estudio que esta pena de muerte era una reinterpre-

LOS ACTORES DEL DRAMA

269

tzitzimime despedazaron a su nieta, robada por Quetzalcóatl, y de ella nació el agave; Quetzalcóatl castigó a sus tíos asesinos; Mixcóatl y sus hermanos mataron a los 400 Mimixcoa borrachos e impíos; Huitzilopochtli aniquiló a sus 401 hermanos mayores, por no hablar de Tezcatlipoca, Xiuhtecuhtli, el dios del fuego, Xochiquétzal-Tierra y Chalchiuhtlicue, el agua, quienes, al fi nal de cada era, eliminan —pero también transmutan— a la humanidad culpable.

Asimismo, los dioses mataban a víctimas aparentemente ino centes. Tal es el caso de Tlaltéotl, el monstruo que mordía con todas sus bocas como una bestia salvaje, o 2 Conejo, a quien Tezcatlipoca mató explícitamente para que viviera por siempre.

En los mitos, los dioses que mataban o sacrifi caban eran entonces, primero y sobre todo, Quetzalcóatl, luego Tezcatlipoca, Huitzilopochtli y por último otras divinidades ocasio-nales, especialmente en un caso, Tláloc. En el rito, en cambio, veremos que el sacrifi cador ordinario estaba estrechamente ligado a Tláloc, mientras que Quetzalcóatl sólo aparecía en grandes ocasiones, cuando quien ofi ciaba era el sacerdote.

Si pasamos al relato de las peregrinaciones, los protagonistas eran antes que nada, por un lado, Huitzilopochtli, que guiaba a su pueblo, dividido en siete calpulli,250 a partir de lo que podría llamarse su contacto en la Tierra, el tlaquimilolli o bulto sagrado que contiene sus reliquias, y, por el otro, los portadores del dios, teomamaque, califi cados también como guías, padres o tíos del dios. Llevaban, entre cuatro, las cargas divinas —sólo el de Huitzilopochtli está bien identifi cado, pero cada calpulli tenía su dios tutelar— y debían pedir consejos e interpretar los signos del dios, ejecutar las órdenes que

comu-nicara, ya fuera directamente, materializándose, o bien en sueños.251 Se habla también desde el principio de cierto Huit-zil-tzin, sumo sacerdote y adivino (huey teopixqui tlamacazqui tación del motivo seguramente más antiguo del sacrifi cio de los señores de la muerte por el Sol y la Luna, motivo desarrollado en el Popol Vuh. M. Graulich, Mythes et rituels du Mexique Central…, op. cit., pp. 147-152.

250 Yopico, Tlacochcalco, Huitznáhuac, Cihuatecpaneca, Chalman, Tlaca-tecpaneca, Izquitlan: Domingo Chimalpahin, Memorial breve…, op. cit. , 23v, o Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicáyotl, UNAM, México, 1949, pp. 26-27.

251 Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 3, p. 28.

270

LOS ACTORES DEL DRAMA

tlaciuhqui), al que el dios se le aparecía y hablaba, o de Mectli, llamado sacerdote y jefe de los errantes.252

En Coatépec, Huitzilopochtli intervino de nuevo en persona, y lo volvió a hacer poco antes de la llegada a México-Tenochtitlan. Luego ya no se volvió a materializar, en una desaparición que recuerda la de Yahvé, el dios de los hebreos, cuando éstos llegaron a la tierra prometida.

El primer sacrifi cio durante las migraciones fue entonces el de los Mimixcoa, que cayeron del cielo sobre los arbustos.

Se realizó bajo las órdenes de Huitzilopochtli, que apareció como águila, Aácatl, más probablemente llamado Aztécatl,253 un individuo desconocido fuera de esto pero que, en todo caso, no parece un portador o intérprete de dios. Quizá fuera un sacerdote (tlamacazqui): las fuentes lo mencionan entre los demás portadores de dios, pero quizá hubo otros.254 Más tarde, durante una hambruna en Tepetzinco (pero cerca de Tollan, según la Leyenda de los Soles), el mexica Tozcuécuex sacrifi có a su hija en el remolino de Pantitlan, pero no se precisa exactamente quién la ejecutó.255

Otro sacrifi cio, que se sitúa casi en el término de las peregrinaciones, hecho a la par del de los Mimixcoa, es el del lunar Cópil, vencido en singular combate e inmolado por extracción del corazón, ya sea por Cuauhtliquetzqui, uno de los cuatro guías portadores (de la imagen) del dios, o bien por el propio dios en su última intervención.256

252 Domingo Chimalpahin, Memorial breve…, op. cit. , donde también se dice (p. 33) que su guía al principio era Huitzilopochtli, guardián de Tetzauhtéotl, que se mostraba a Huitzilopochtli y le hablaba; su nombre era también Huitzilton. Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 3, p. 28.

253 Códice Azcatitlan, pp. 41-43.

254 Tezozómoc (Crónica mexicáyotl, op. cit. , p. 29) califi ca a Axolohua de tlamacazqui. Vid. también Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 6.

255 Anales de Tlatelolco, §125; doc. V, p. 6v. Leyenda de los Soles, Códice Chimalpopoca, pp. 82-83.

256 Los portadores del dios eran también sus representantes y sus intermediarios, y, a semejanza de los dioses portadores de la bóveda celeste, se conformaban regularmente de tres hombres y una mujer. Cedo a la tentación de compararlo con la visión medieval de un universo constituido de elementos

"espirituales" o "volátiles" —agua, aire y fuego— y un elemento somático, la tierra, simbolizada por la mujer. En efecto, las divinidades mexicanas asociadas a las cuatro eras del pasado corresponden a los cuatro elementos, y eran tres dioses (agua, aire y fuego) y una diosa (de la tierra) (CVA).

LOS ACTORES DEL DRAMA

271

Más tarde, cuando los mexicas ya se habían establecido en Colhuacan, nuevamente los portadores de dios, entre ellos Axolohua, recibieron el encargo de matar y desollar a la hija del rey, lo que les

valió la expulsión de la ciudad, de acuerdo con la voluntad de Huitzilopochtli.257

Los sacerdotes

Una vez que México-Tenochtitlan se fundó, los portadores de dioses cedieron su lugar a otros intermediarios e intérpretes del dios, los sacerdotes, cuya historia apenas conocemos pero que al fi nal llegan a abundar a tal grado que habría habido uno por cada cinco personas, "que los industriaba en su ley y culto de sus dioses".258 Gómara da la cifra de 5 000 personas al servicio de los dioses solamente en el Templo Mayor de México-Tenochtitlan, mientras que Clavijero estima en un millón el número de sacerdotes en el imperio. Un clero numeroso, pero del cual sólo un pequeño número, sobre todo los de más alto rango en la jerarquía, eran sacerdotes de tiempo completo. Por lo demás, dejaban el sacerdocio cuando querían.259 Los otros, a menudo casados e incluso polígamos, podían comprometer-se por voto, por ejemplo para sanar, y esto durante periodos más o menos largos, uno o varios "meses" al año o algunos años.

Durante esos periodos debían abstenerse de comercio sexual, bajo pena de muerte o expulsión.260

No hace falta decir que en las grandes ciudades el clero era más numeroso y mejor estructurado que en los pueblos, y que en el campo se diluía la frontera que separaba sacerdotes, 257 Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicáyotl, op. cit. , pp. 55-56,

§§77-78.

258 Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., cap. 30, p. 321. Juan de Tovar (ibid., Códice Ramírez, p. 65; Manuscrit Tovar. Origines et croyances des Indians du Mexique, ADEVA, Graz, 1972, 37 b, p. 174) cita a un antiguo jefe: "Cómo habían de olvidar la idolatría los naturales, pues los habían criado en ella con tanto cuidado que en naciendo el niño andaba a porfía muchos ministros que había para ello, qual le había de criar e industriar en la ley y culto de sus dioses". Francisco López de Gómara,

op. cit., vol. 2, p. 413; F. J. Clavijero, op. cit. , VI, cap. 14. Vid. también el Códice Tudela, 11v.

259 Al menos en Texcoco: Juan Bautista de Pomar, op. cit. cap. 14, fol. 23.

260 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., cap. 16, cap. IV, n. 149, p. 24.

novicios, adivinos y otros chamanes de los pluviomagos, magos, hechiceros o nanahualtin (plural de nahualli, término que designa tanto al doble animal de alguien como el poder que puede tener cierta persona excepcional para transformarse en animal), individuos más o menos perturbadores que incluso los reyes no dudaban en utilizar si era necesario.261

Los sacerdotes de las grandes ciudades gozaban de ciertos privilegios que les permitían consagrarse continua o intermi-tentemente al bien público. El Estado los mantenía, recibían obsequios de los nobles e incluso del pueblo; poseían tierras según sus cargos, y se benefi ciaban del producto de las tierras del templo. Vivían en los templos o, más a menudo, en sus dependencias o su calmécac; podían comer todo o parte de las ofrendas o los sacrifi cios de seres vivos.262

¿A quiénes representaban?

Su apariencia los distinguía claramente del común de los mor tales. Se pintaban de negro con hollín o hule y sus largos cabellos —supuestamente jamás cortados, como sus uñas—

tenían adherida la sangre que se sacaban de las orejas. Vestían los xicolli, túnica corta que les caía hasta por debajo de los glúteos, y el tradicional taparrabos. Llevaban sobre la espalda una jícara con tabaco (yetecómatl), y en la mano una bolsa con incienso. Si ofi ciaban, llevaban también el sahumerio de mango largo, a menudo ofi diomorfo. Según el conquistador Andrés de Tapia, en Cholula, ciudad santa de Quetzalcóatl, había también largos capotes con capu-

cha que no fi guran en ninguna otra parte. Motolinía, que trabajó en Tlaxcala, dice algo similar: "Una manta de maguey llena de pliegos de papel colgando de unas cuerdas que llegaban bajo la rodilla, y tenía un pliego de papel por capilla [capuchón]".263

261 Así, Moctezuma II, para detener el avance de los españoles hacia México-Tenochtitlan, recurrió a encantadores, hechiceros que dormían a la gente u ordenaban a las serpientes, arañas y escorpiones, y a especialistas que comían corazones y pantorrillas humanas; pero en vano, hay que decirlo. M. Graulich, Moctezuma ou l'apogée et la chute de l'Empire Aztèque, op. cit., pp. 334-335.

262 R. Tena Martínez, El calendario mexica y cronografía, INAH, México, 1987, pp. 168-169.

263 Bernardino de Sahagún, Primeros memoriales, op. cit.; Códice matriten-

LOS ACTORES DEL DRAMA

273

El color negro y los largos cabellos desordenados indican un vínculo muy claro con la noche, la muerte, la tierra y el inframundo, el lado culpable del universo, los seres prisioneros de la materia oscura y pesada, necesitados de expiación, connotaciones que los sacerdotes recalcaban cubriéndose el cuerpo de un negro particular, como se verá más adelante.

En algunas circunstancias, sin embargo, durante las ceremonias los sacerdotes representaban, encarnaban, eran la imagen de los dioses a los que servían. Así, en la gran fi esta de Tláloc en etzalcualiztli, el sumo sacerdote del paraíso de Tláloc, el Tlalocan tlenamácac, vestía los atavíos del dios.264 En tlacaxipehualiztli "el conjunto de imágenes, representantes del conjunto de los dioses, llamados sustitutos, delegados, imágenes, asistían al sacrifi cio de gladiadores", y la mayoría de ellos eran seguramente sacerdotes de estos dioses. También en tititl todos estos personifi cadores llevaban a cabo una danza solemne, pero esta vez Sahagún indica que se trataba de sacerdotes.

Se les ve representados en el Códice borbónico para la fi esta secular de Fuego Nuevo, en que todos van a buscar fuego para sus templos respectivos. Se mencionan, asimismo, las interven-ciones de Toci, "Nuestro Ancestro", la diosa Tierra, en la Fiesta del Barrido, y de Mixcóatl en quecholli, y veremos que varios de estos sacerdotes dioses inmolaban igualmente. A veces los sacerdotes vestían los atavíos y la piel de los sacrifi cados y encarnaban así, por su parte, a la divinidad que la víctima había encarnado. En ochpaniztli el sacerdote revestía la piel y los atavíos de Toci; un tlenamácac los de Atlatonan; un sacerdote se, 358v (atavíos del mexicatl teohuatzin), 267v, y mapa del Templo Mayor (269r); Mendoza, fol. 63r. Hernán Cortés (Cartas y documentos, op. cit., p. 74) los dice vestidos de negro, pero quizá se confunda con su pintura corporal, lo que implicaría que no los vio de cerca. A. Tapia, op. cit., p. 95, para Cholula; Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., I, cap. 16, p. 24; I, cap. 20; Juan Bautista de Pomar, op. cit., cap. 14, p. 68; Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 47, p. 363. Francisco López de Gómara (op. cit., vol. 2, p. 413) se confunde cuando habla de un largo vestido blanco y una manta anudada al hombro derecho; en cambio, está probablemente en lo cierto cuando dice que los sacerdotes sólo se teñían de negro para las fi estas . Bartolomé de Las Casas, Apologética…, op.

cit., vol. 2, libro III, cap. 138, p. 22: en Guatemala, de infl uencia mexica, los sacerdotes importantes llevan una gran manta negra.

264 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II; CF, vol. 2, p. 82; Einige Kapitel…, op. cit., p. 126.

que representaba a Cintéotl Itztlacoliuhqui se cubría el rostro con una máscara hecha con la piel de muslo de Toci.265

En ciertos templos parece que había personifi cadores per-manentes —esclavos o sacerdotes— de las divinidades.266

¿Cómo percibían los aztecas a sus sacerdotes? Su formación en el calmécac, escuelas extremadamente exigentes, con un modo de vida austero y casto, regido por numerosas penitencias y abstinencias, su gravedad, su mesura y su santidad hacían que la población y las autoridades los escucharan y ve-neraran mucho,267 pero nada indica que hayan tenido poder político. Si tal poder existió, era a lo sumo indirecto. En un diálogo con los primeros frailes evangelizadores —los Doce—, los señores aztecas hablan de los sacerdotes de esta manera: Demás desto sabed, Señores nuestros, que tenemos sacerdotes que nos rigen y adiestran en la cultura y servicio de nuestros dioses; ay también otros muchos que tienen diversos nombres, que entienden en el servicio de nuestros dioses, en el servicio de los templos de noche y de día, que son sabios y ábiies ansí cerca de la rebolución y curso de los cielos como cerca de nuestras costumbres antiguas, tienen los libros de nuestras antiguallas en que estudian y hojean de noche y de día; estos nos guian y adiestran en la quenta de los años, días y meses y fi estas de nuestros dioses, que de veinte en veinte días se festejan. Estos mismos tienen cargos en las historias de nuestros dioses y de la doctrina tocante a su servicio; porque nosotros no tenemos cargos sino de las cosas de la guerra y de los tributos y de la justicia.268

265 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 30; Juan de Torquemada, op. cit., vol. 2, libro X, cap. 29, p. 285; Códice Tudela, p.

21; Códice borbónico, pp. 13, 29, 30, 31, 33, 34, 36; Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. I, caps. 18-19.

266 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro I, cap. 20; vol. 1, libro III, cap. 1, §3, p. 70 (un ixiptla de Huitzilopochtli); Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 77, p. 496.

267 Bartolomé de Las Casas, Apologética…, op. cit., libro III, cap. 138, pero siempre tiende a exagerar. A veces los sacerdotes abusaban de su prestigio y de su poder, como en Huexotzinco poco antes de la Conquista, donde acosaban a las mujeres y pillaban, aunque

sólo porque un arma secreta que escupía fuego les garantizaba impunidad: Juan de Torquemada, op. cit., libro II, cap. 66.

268 Bernardino de Sahagún, Coloquios y doctrina cristiana, UNAM, México, 1986, 34, pp. 138-141. [Coloquios, en Christian Duverger , La conversión de los

LOS ACTORES DEL DRAMA

275

En su ascenso al trono, el rey vestía los atavíos de sacerdote, pero en adelante se ocupaba principalmente de su reino y su imperio. El cihuacóatl, por su parte, gobernaba la ciudad y eventualmente le recordaba al rey que había que hacer sacrifi -

cios; organizaba también el triunfo del rey cuando éste regresaba de campaña, se ocupaba de los cautivos, hacía invitaciones, or denaba ceremonias, velaba por la organización de los sacerdo tes y las inmolaciones de prisioneros de guerra, intervenía en la planeación de templos y monumentos, dirigía su construcción, tenía un papel importante en la elección del rey; sobre todo, como el rey, el cihuacóatl podía revestir atavíos divinos y sacrifi car hombres. Cuando se le propuso el trono al cihuacóatl Tlacaélel, éste lo rechazó arguyendo que prácti camente él había sido rey: "Mal he hecho en vestirme las ves tiduras y semejanzas de los dioses y mostrarme sus semejanzas, y como tal dios, tomar el cuchillo y matar y sacrifi car hombres".269

"Como tal dios […] sacrifi car hombres": ¿es decir que sacrifi car hombres elevaba al agente al nivel de los dioses? En la India, "en la medida en que repite el sacrifi cio arquetípico, el sacrifi cante en plena operación ceremonial abandona el mundo profano de los mortales y se incorpora al mundo divino de los inmortales. Por lo demás, lo declara en estos términos: 'He alcanzado el Cielo, a los dioses; ¡me he vuelto inmortal!' ".270

Nada parecido tenemos sobre el sacrifi cador azteca, del cual estamos muy mal informados.

La organización bicéfala continuaba dentro del clero mismo, encabezado en México-Tenochtitlan por el Quetzalcóatl Tótec tlamacazqui, Serpiente-Quetzal Nuestro Señor Sacerdote, y el Quetzalcóatl Tláloc tlacamacazqui, Serpiente-Quetzal Tláloc Sacerdote (o México tlenamácac y Tlalocan tlenamácac): los sumos sacerdotes, de rango casi igual, de las dos grandes indios de la Nueva España. Con el texto de los coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564), FCE, México, 1993, cap. VI, pp. 70-71.]

269 Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 41, p. 315. En Texcoco el cihuacóatl desempeñaba el papel de sumo sacerdote y era el ejecutor en el sacrifi cio gladiatorio.

270 Taittiriya Smahita, 1, 7, 9, citado por Mircea Eliade, Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions, Gallimard, París, 1969, p. 50. [El mito del eterno retorno, Alianza, Madrid, 1972 , p. 41.]

divinidades de la ciudad, el dios solar guerrero y el dios de la Tierra y de la lluvia.271 El nombre de Quetzalcóatl que compartían podría remontar a la época en que el dios tutelar de la ciudad era aún Quetzalcóatl. En efecto, "Tótec", "Nuestro Señor", no designa necesariamente a Huitzilopochtli: Durán llama al sumo sacerdote Topiltzin, "Nuestro Príncipe", un título de Quetzalcóatl, y lo describe adornado con los atavíos del dios, en especial el espléndido penacho de plumas verdes de quetzal llamado quetzalapanecáyotl, cuyo ejemplar puede apreciarse en el Museo de Etnología de Viena. Muy venerable y estimado como un dios, el quetzalcóatl no salía jamás del templo ni entrenaba en ninguna casa, salvo en el palacio real. Se sabe de casos en los que incluso se le prohibía salir. En Ichca tlan si salía o tenía relaciones con una mujer se le despedazaba y durante varios días sus restos se presentaban al sucesor para su edifi cación.272

Los dos quetzalcóatl designados por el soberano y los altos dignatarios podían ser de origen humilde, pero se suponía que habían pasado por todos los escalafones de la jerarquía: primero tlamacazton, luego tlamacazqui, luego tlenamácac. El tla macazton era el "pequeño sacerdote", una suerte de acólito según los monjes españoles. El tlamacazqui, "el que sirve" u "ofrece", era el término más corriente, y los españoles lo pusieron más o menos en el mismo nivel que un diácono. El tlenamácac,

"sahumador", literalmente el que ofrece o vende fuego, era propiamente el sacerdote. Con frecuencia se habla también del teopixqui, "guardián del fuego", especie de cura responsable de un templo, cargo muy alto —de acuerdo con Sahagún—, pero es probable que las posiciones jerárquicas de estas diferentes designaciones variaran de un lugar a otro. En general, los sacerdotes eran llamados papahuaque, melenu-271 Vid. también Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. I, cap. 16, p. 24. También en Oaxtepec (RG) se tiene registro de la bipartición del poder en la cumbre de la jerarquía sacerdotal; ahí los dos grandes sacerdotes son el mexica tlamacazqui y el xochimilca tlamacazqui; ahora bien, la divinidad tutelar de Xochimilco era precisamente Cihuacóatl; asimismo, entre los pipiles y los quichés de Guatemala (R. Castañeda Paganini, op. cit., p. 23) y en Cholula (RG), el culto gobernado por dos grandes sacerdotes: uno de ellos simboli-zado por el águila celeste y el otro por el jaguar nocturno telúrico.

272 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro VI, cap. 39

(CF, libro 6, p. 210); F. J. Clavijero, op. cit., libro VI, cap. 45, p. 168.

LOS ACTORES DEL DRAMA

277

dos, en razón de su larga y desordenada cabellera. Los sacerdotes viejos o cuacuacuiltin, en cambio, llevaban toda la cabeza rasurada

salvo en la coronilla, donde dejaban largos los cabellos.273

Los dos supremos sacerdotes elegían al venerable guardián de los dioses, el mexícatl teohuatzin, jefe de los sacerdotes no tan importantes y "padre" de los del calmécac. Encargado de la educación de los niños, velaba por su moralidad y, más en general, "disponía de todas las cosas que habían que hacer en todas las provincias sujetas a México, tocantes a la cultura de los dioses". Lo ayudaba el huitznáhuac teohuatzin y el tepan teohuatzin, encargado de los calmécac de las provincias sometidas.274 Sigue toda una jerarquía demasiado difícil de re-constituir, en especial en razón de la omnipresente diversidad local. Entre sus funciones múltiples, señalemos primero la instrucción de los novicios y de los jóvenes nobles en sus escuelas particulares, los calmécac,275 así como las penitencias y sacrifi cios de toda índole. Los informantes de Sahagún en Tepepulco cuentan, por ejemplo, que los tlenamacaque tenían la responsabilidad, en el templo, de instruir a los jóvenes candidatos al sacerdocio que entraban a la escuela a los 15 años. El tle namácac los confi aba a los tlamacazque, quienes castigaban, vigilaban, amonestaban, exigían vivir propiamente, sin pereza, barrer el patio, encender los fuegos, buscar madera y espinas; los jóvenes más experimentados velaban, iban a buscar ramas de pino (acxóyatl), hacían sonar las trompetas, preparaban el pigmento negro con que los sacerdotes y los penitentes se

273 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro III, cap. 9 (CF, libro 3, p. 67). Diego Durán (op. cit., vol. 1, cap. 6, p. 65) dice que en Cholula tres o cuatro "curas" se turnaban en el templo, una semana cada uno. Golpeaban el gran tambor al ocaso y al amanecer; educaban a todos los niños del calmécac, y efectuaban todos los ritos que exigía su ídolo. Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 21.

274 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, ap. 4, p. 164. M. Acosta Saignes ("Los teopixque: organización sacerdotal entre los mexica", RMEA, 8, 1946, p. 149) introduce,

entre el tlenamácac y el quequet-zalcoa, a los "viejos sacerdotes", cuacuacuiltin.

275 Toribio de Benavente, Motolinía (op. cit., vol. I, cap. 16, p. 24) dice que en cada templo había una gran sala en que se educaba tanto a los nobles como al pueblo, y que los más diligentes podían volverse "cristianos" e incluso, más tarde, sacerdotes.

teñían, etc. Los sacerdotes, por su parte, bautizaban, casaban, confesaban, enterraban o, incluso, "se ocupan de ir a la montaña para hacer sacrifi cio a los dioses, mientras que otros se ocupan de la música, o de la observación de las estrellas en el cielo, y aun de otras cosas de sus mezquitas", como preparar los atavíos de los dioses o de sus personifi cadores, o de una multitud de cosas necesarias para sus ceremonias. Había también cantores, tesoreros, administradores de los bienes del templo, especialistas en los diferentes calendarios… Algunas especializaciones tenían sus riesgos: se ejecutaba a los videntes, encargados de comer hongos verdes para adivinar la solución de una guerra, si auguraban la derrota o no decían nada, o si se equivocaban. Los novicios acompañaban también a los sacerdotes guerreros a la guerra, llevaban sus armas y equipaje y les servían.276 Había también sacerdotisas que en general estaban excluidas de los sacrifi cios solemnes y de las altas funciones sacerdotales. Eran a menudo muchachas de 15 a 20 años que servían durante un año en uno u otro templo. Bajo la vigi-lancia de otras de mayor edad, barrían y limpiaban, hilaban y tejían, preparaban manjares sagrados o rituales, ayunaban, se sacaban sangre y rezaban a la divinidad para ponerse a su servicio o tener un matrimonio afortunado.277

Los sacrifi cadores

Contrariamente a lo que pasaba entre los zapotecos o los mayas, el victimario (temictiani, tlamictizque: "el que mata personas", "el que mata") recibía muchos honores, tantos como el sumo sacerdote,

sobre todo si desempeñaba bien su ofi cio, pues "tenían por mejor ministro y más digno de honor al que mejor hacía este sacrifi cio".278 Las fuentes lo designan frecuen-

276 Bernardino de Sahagún, Primeros Memoriales…, op. cit., 272, V, pp. 125-126; Códice Mendoza, fols. 61-63; hongos verdes: Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 5, p. 56; vol. 2, cap. 65, p. 484.

277 Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., cap. 70, pp. 516-517; Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 2, pp. 26-27.

278 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 3, p. 31; Histoyre du Méchique, cap. 9, fol. 87 (1965, p. 112) [Histoyre du Méchique, Rafael Tena Martínez, Mitos e historias de los antiguos nahuas, 2a ed., Conaculta, México, 2011, p. 157]; Y. González Torres, El sacrifi cio humano entre los mexicas, op. cit., p. 184.

temente de manera imprecisa ("el sacerdote", "el carnicero del demonio", "el que mata", etcétera) o, en otros casos, al contrario, de manera demasiado precisa, dándole el nombre de un dios que el sacerdote representaba o bien el nombre propio del sacerdote ofi ciante.279 Parece que, por lo regular, era el dignatario de mayor rango del templo, en posesión al menos del grado de tlamacazqui o, mejor, de tlenamácac. A veces se mencionan condiciones particulares para este papel: la relación geográfi ca de Ameca (región de lengua cazcana y totonaca, a 20 leguas de Guadalajara) dice que debía ser un hombre joven y virgen.

Tlamacazqui signifi ca "el que dará", "que ofrecerá algo", pero también "quien servirá en la mesa",280 lo cual no está fuera de lugar en este caso. Tlenamácac es más frecuente y más preciso porque aparece a menudo como tlenamácac tlamacazqui. El tlenamácac sacrifi caba y se vestía a veces con la piel de sus víctimas, pero su función primera era, o lo fue en alguna época, incensar al dios.281 Du-

rán, basándose seguramente en una sola signifi cación de la palabra, dice incluso que su función consistía únicamente en esparcir el incienso, lo que manifi estamente es un error.282 Incensar no es, de modo alguno, privilegio exclusivo de los tlenamacaque: la ofrenda de copal era tan común que la bolsa de incienso era el símbolo del sacerdocio. Sahagún ofrece una breve lista de ritos en que se lee 279 Molina mismo, en su diccionario, confunde sacrifi cador y sacrifi cante: s. v. "matador" (sacrifi cando hombres a los ydolos): tlacamictiani; tealtiani. El primer término designa al que mata hombres y es ambiguo; el segundo, al sacrifi cante que baña ritualmente a los esclavos.

280 Molina: tlamaca. Nite: "seruir a la mesa, o administrar la comida y manjares"; traduce tlamacazque como "ministros y seruidores de los templos de los ydolos". Entre los nicaraos de Nicaragua quien sacrifi ca es el tamagastad, corrupción manifi esta de tlamacazqui.

281 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. I, cap. 23: tlenamacaque =

"verdugos del demonio"; caps. 17, 20: el tlamacazqui o tlenamacazqui ejecuta.

RG de Coatépec, 73. Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 27 (CF, libro 2, 152): el tlenamácac sacrifi ca a Xilonen; cap. 30 (p. 122): tlenamacaque matan cautivos en och paniztli; libro VII, ap. B: los contrincantes del gladiatorio son dos tlenamacaque y dos tlamacazque. En su lista de edifi -

cios del Templo Mayor, Bernardino de Sahagún menciona en varias ocasiones que los tlenamacaque se vestían con la piel de las víctimas sacrifi cadas. Sahumador: Bernardino de Sahagún (CF, vol. 2, pp. 166-167, 171, 174).

282 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 16, p. 279.

que los hijos, los jóvenes e incluso las mujeres incensaban cada casa. Cualquiera que profi riera un discurso importante o comenzara a cantar quemaba copal. Durante las ceremonias de teotleco se incensaban por doquier las imágenes domésticas de los dioses.283

En efecto, mucha gente lo hacía, pero el nombre signifi ca mucho más que eso. El tlenamácac no era solamente quien ofrecía incienso, sino, sobre todo, fuego, que aunque mortífero era también chispa de vida o fuerza vital. Esto es seguramente lo que su nombre vino a signifi car, y por ello, durante las ejecuciones, también él detentaba a veces a la serpiente de fuego (xiuhcóatl), el arma con que Huitzilopochtli atravesó a Coyolxauhqui y destruyó a los Huitznahuas: "y antes que los empe-zasen a sacrifi car salía un incensador del templo y traía en la mano una gran hacha de incienso, a manera de culebra".284

El tlenamácac, detentor del sahumerio y de la xiuhcóatl, se encontraba por lo tanto muy cerca de Tláloc. El vínculo entre Tláloc y el fuego es harto conocido, como se aprecia en los grandes braseros en que fi gura su cabeza.285 Cualquiera que incensara hacía como los tlaloque, productores del rayo y las nubes, así como los sahumadores detentaban el trueno —el fuego contenido en el sahumerio— y fabricaban nubes: el hu-mo.286 No debería sorprender, entonces, que se diga que los tlaloque eran semejantes a los sacerdotes, a los melenudos, a los tlenamacaque, y se precisa incluso que las personas a las que alcanzaba un rayo, así como los ahogados, leprosos, gotosos y los que sufrían de tumores y enfermedades venéreas, 283 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, ap. 4 (CF, libro 2, pp. 194-195).

284 Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., cap. 33; Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 38, p. 293.

285 Tláloc en braseros: I. Bernal, "Brasero ceremonial", Bol. INAH, 22, diciembre de 1965, pp. 1-2, donde un brasero en forma de Tláloc lleva una xiuhcóatl en la nariz. Relacionado con el pedernal: Tláloc parece tener un collar de este material sobre una gran es-

tatua de un oratorio del Cerro de la Malinche: R. García Moll, "Un adoratorio a Tláloc en la cuenca de México", Bol. INAH, 34, diciembre de 1968, pp. 24-27. Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. I, cap. 68: en Nicaragua, en caso de sequía, se arrojaban niños al volcán. Sobre la relación Tláloc- xiuhcóatl, vid. también V. J. Angulo, "Banda labial de Tláloc", Bol. INAH, 39, diciembre de 1969, pp. 45-49.

286 Nubes y humo son equivalentes en Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro VI, ap. (CF, libro 6, p. 244).

LOS ACTORES DEL DRAMA

281

iban al Tlalocan. A veces Tláloc es califi cado de Tlamacazqui, o Tlamacazqui Tlalocatecuhtli, Yiauhoe, Copaloe, sacerdote

"Señor del Tlalocan, oh amo de incienso [yauhtli o pericón, tapetes lucida], oh amo del copal".287

Si el sacerdote era similar a Tláloc, el tlenamácac se parecía aún más, pues ejecutaba con el cuchillo de pedernal. Éste representaba el Sol del cielo, la chispa de vida, la xiuhcóatl que perforó el pecho de Coyolxauhqui, y también el rayo. En efecto, era preciso usar un cuchillo de pedernal y no de obsidiana para las ejecuciones por extracción del corazón.288 Igualmente en Roma el cuchillo de pedernal simbolizaba, en ciertos sacrifi cios, el rayo de Júpiter Feretrius. En el Códice telleriano-remensis la serpiente-relámpago que detenta Tláloc tiene una lengua de pedernal.289 El fuego era el agente esencial del sacrifi cio, el principal agente transmutador y, junto con el agua, el principal purifi cador, como lo muestra el ejemplo más contundente del mito del nacimiento del Sol en Teotihuacan.290 El rayo permitió el paso al Tlalocan, el fuego el paso al cielo. Si 287 Ibid., libro I, cap. 4; libro III, ap. 2; libro VI, cap. 21 (CF, libro 6, pp. 35, 115); etzalcualiztli es la gran fi esta de Tláloc y de los sacerdotes. Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicáyotl, op. cit., p. 133. M. Acosta Saignes, op.

cit., p. 15.1. B. C. Brundage, The Jade Steps, a Ritual Life of the Aztecs, University of Utah Press, Salt Lake City, 1985, pp. 102-103. Entre los emblemas más notables de los sacerdotes fi guraba uno en forma de pata de águila invertida, que ostentaba el sacrifi cador que ejecutaba a la diosa de la sal Huixtocíhuatl (mujer huíxtotl) en el mes de tecuílhuitl. Este emblema fi gura también en los dioses del Teocalli de la guerra sagrada. Es el emblema de los olmecas huixtotins, población que pasaba por una de las más antiguas de México, cuyo país se habría llamado Tlalocan. Tláloc mismo, bajo una perspectiva eveme-rista, habría sido un gran capitán de gigantes, en cierta medida asociados a los huixtotins. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Sumaria relación de las cosas, en op. cit., vol. 2, p. 273; Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro X, cap. 29, pp. 192-193 (CF, libro 10, pp. 187-188).

288 Fuego caído del cielo: Bartolomé de Las Casas, Apologética…, op. cit., libro III, cap. 124. El texto azteca del mito habla claramente de perforación:

"njman ic quixil in coiolxauhqui" (Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro III, cap. 1, p. 4) y en el museo del Templo Mayor de la ciudad de México hay un fragmento de un gran altar redondo en que fi gura Coyolxauhqui muerta con su torso perforado por la serpiente de fuego. Cuchillo de pedernal: Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. I, cap. 6.

289 CTR, 19v.

290 CVA, 33r: Xiuhtecuhtli, "que es el que purifi ca la tierra y renueva las cosas".

el cuchillo de pedernal provocó el exilio de los dioses en la Tierra, también les permitió reintegrarse al cielo y realizar los sacrifi cios. El campo de batalla era un brasero y, antes de entrar en él, se encendía un fuego nuevo. Se incineraba al guerrero heroico.

Los tlenamácac golpeaban a las víctimas en nombre de Tláloc, como su representante en la Tierra, para así pagar la deuda de los hombres en relación con los dioses de la lluvia. En los tiempos míticos Quetzalcóatl-Nanáhuatl había horadado con su rayo la Montaña del Sustento para tomar el maíz, pero los tlaloque se apropiaron de todo y se encargaron de dárselo a los hombres. A cambio, los tlaloque abrieron el pecho del hombre con el pedernal-rayo para sacar el alimento divino.291

Por último, este pedernal, fuego celeste y chispa vital, arma que penetra el cuerpo para inducirle la muerte, fuente de vida, es también, por supuesto, un símbolo fálico. En un mito de los triquis actuales el héroe que viola a su abuela lleva un pedernal en la punta del sexo.292 El Códice vaticano A muestra al dios creador y su dominio específi co, la creación de la vida, ante la imagen explícita de una pareja entrelazada alrededor de un pedernal.293 Como bien lo escribe Georges Bataille: "En la antigüedad […] la parte femenina del erotismo aparecía como la víctima, y la masculina, como el sacrifi cador; y, en el curso de la consumación, uno y otro se pierden en la continuidad esta-blecida por un primer acto de destrucción". Y más adelante: Se requiere mucha fuerza para darse cuenta del vínculo que hay entre la promesa de vida —que es el sentido del erotismo— y el aspecto lujoso de la muerte. Que la muerte sea también el primer tiempo del mundo, la humanidad se pone de acuerdo en no reconocerlo. Con una venda sobre los ojos nos negamos a ver que sólo la muerte garantiza incesantemente una resurgencia 291 Leyenda de los Soles, p. 77; J. M. Taggart, Nahuatl Myth and Social Structure, University of Texas, Austin, 1983, pp. 87-96. Según los Anales de los cakchiqueles y el Título de los señores de Totonicapán (p. 50), originalmente el maíz salía de las entrañas del coyote. Por otra parte, recordemos que ya durante la hambruna que desoló a Tollan los tlaloque exigieron sacrifi cios humanos a cambio de lluvia y alimento.

292 G. Olivier, op. cit., p. 299.

293 CVA, 13v [12v].

LOS ACTORES DEL DRAMA

283

sin la cual la vida declinaría. Nos negamos a ver que la vida […]

toda ella es inestabilidad y desequilibrio, que ahí se precipita. La vida es un movimiento tumultuoso que no cesa de atraer hacia sí la explosión. Pero, como la explosión incesante la agota continuamente, sólo sigue adelante con una condición: que los seres que ella engendró, y cuya fuerza de explosión está agotada, entren en la ronda con nueva fuerza para ceder su lugar a nuevos seres […] Suele ser propio del acto del sacrifi cio el otorgar vida y muerte, dar a la muerte el rebrote de la vida y, a la vida, la pesadez, el vértigo y la abertura de la muerte. Es la vida mezclada con la muerte, pero, en el sacrifi cio, en el mismo momento, la muerte es signo de vida, abertura a lo ilimitado.294

Se comprende mejor ahora el papel central que desempeña el tlenamácac; se ve por qué era el sacrifi cador por excelencia.

Al igual que Tláloc, creaba nubes y relámpagos, hacía llover al incensar, y así presidía la renovación de la naturaleza, pues vestía la piel de las diosas ctónicas sacrifi cadas; aseguraba la circulación del fuego y del calor, ya que golpeaba a las víctimas con el pedernal o, más simbólicamente, con la serpiente de fuego, y alimentaba así al cielo con corazones, que eran calor y vida. Vendía (namaca) el fuego (tletl) quizá tanto a los tlaloque que incensaba como a los hombres a quienes golpeaba con el fuego celeste. No resulta inoportuno recordar aquí otro contrato, tan importante como los que acabamos de mencionar. En el Popol Vuh Tohil, equivalente a Tláloc en cierto sentido, da el fuego a las tribus extranjeras a cambio de sacrifi cios humanos en su honor. Hay realmente trueque, contrato. Este tema del contrato entre el dios nacional y el pueblo elegido ya lo habíamos visto en las peregrinaciones aztecas, en que Huitzilopochtli da a los

mexicas el medio para crear el fuego y al mismo tiempo las armas para guerrear y alimentarse. El pueblo elegido, errante, macho, activo, conquistador, recibe el fuego a cambio de víctimas tomadas de pueblos vencidos, pasivos, sedentarios, femeninos.

El sacrifi cador parece entonces ser, antes que nada, un Tláloc fulminante. Es verdad que ningún texto lo dice expresamente, pero ciertos pasajes mencionan rayos que acompa-294 Georges Bataille, L' Érotisme, Minuit, París, 1965, pp. 23, 63, 97.

284

LOS ACTORES DEL DRAMA

ñaban las inmolaciones o fulminaban a las víctimas. Sabemos, por ejemplo, que los mexicas sacrifi caron xochimilcas cuando vivían en territorio colhua. Después de que bajara la xiuhcóatl, cuando los xochimilcas fueron ejecutados, se escuchó un cielo tonante. Por otra parte, en el mes de quecholli tenía lugar en Tepepulco el rito llamado temixcovatlatlavitecoya, "el rayo de Mixcóatl golpea a la gente": se inmolaban cautivos o esclavos bañados, atados de pies y manos; luego se los fulminaba y se les abría el pecho. Por último, según la relación de Tepoztlan, se mataba a los niños para que lloviera, y en cuanto empeza-ban a caer rayos y a llover, se les sacaba el corazón.295

Tláloc, dios de la lluvia y del rayo, era también y antes que nada un dios ctónico que (era y) habitaba las montañas, puntos de comunicación con el cielo. Los dioses vivían en los montes rodeados de nubes, los tlaloque en primer lugar, pero también Xiuhtecuhtli, dios del fuego. También en una montaña, el Colhuacatépec, Huitzilopochtli se reunió con los dioses antes de morir; e igualmente seres excepcionales como Quetzalcóatl o Huémac iban a una montaña a morir.296 Los tlaloque, dioses de las montañas por excelencia, regaban de lluvia la 295 Anales de Tlatelolco, doc. V, fol. 8r; Bernardino de Sahagún, Primeros memoriales…, op. cit.; Códice matritense, fol. 252r. Un famoso disco de oro de Chichén Itzá muestra una escena

de sacrifi cio en la que un Mixcóatl celeste parece haber lanzado su saeta a la víctima al mismo tiempo que el sacerdote le pega. Se dice también que se hizo un "gran ruido" cuando Huitzilopochtli ata-có a medianoche en Coatépec: Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 3, p. 33. Entre los yucatecos, el sacrifi cador se llama nacom (Diego de Landa, Relación de las cosas de Yucatán, Porrúa, México, 1959, cap. 27, p. 49). En su monografía sobre el sacrifi cio humano maya, K. Helfrich (Menschenopfer…, op. cit., p. 77) afi rma que el nombre nunca se aplicó de manera satisfactoria, pero cita la hipótesis de J. E. S. Thompson ("Sixteenth and Seventeenth Centurty Reports on the Chol Maya", American Anthropologist, 40, 1938, p. 596), quien establece un vínculo entre este título y Macom, dios chol del rayo (y también lacandón: R. D. Bruce, U. C. Robles y E. Ramos Chao, Los lacandones, 2, Cosmovisión maya, INAH, México, 1971, p. 97). La hipótesis se respalda en el hecho de que los cuatro ayudantes del sacrifi cador, los que tenían la tarea de mantener a la víctima inmóvil cuando el sacerdote la ejecutaba, eran llamados los cuatro chac.

Ahora bien, Chac, el equivalente de Tláloc, es, como lo defi ne el diccionario de Motul, dios del pan, del agua, del trueno y de los relámpagos.

296 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro VI, cap. 4 (CF, libro 6, p. 19); Cristóbal del Castillo, op. cit., 12v; Origen, p. 263; Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 1, p. 12; Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, op. cit., vol. 1, pp. 55-56, antigua versión de reyes que "desaparecieron" en las montañas.

LOS ACTORES DEL DRAMA

285

tierra y detentaban el fuego celeste, estableciendo una comunicación de arriba abajo; eran así intermediarios entre el cielo y la tierra, similares por lo tanto a los sacerdotes y los sacrifi -

cadores. Si bien amenazaban a la humanidad con un diluvio, también la protegían contra ese cataclismo y contra otro, inverso: la fusión con el fuego solar. Con su actividad de formadores de nubes "alejaban" al Sol de la Tierra e impedían que la quemara en un ardor sin tregua. En caso de sequía, cuando interrumpían esta actividad protectora, había que dirigirse a ellos para obtener aguas y evitar la incine ración.297

Los tlaloque ocupaban entonces una posición clave, me-dular, pues gobernaban las aguas, las lluvias, el fuego del cielo y los vientos que borran los caminos de la lluvia y quizá incluso a los animales como el jaguar y la serpiente, a los que estaban estrechamente asociados. Eran intermediarios y castiga-dores. Los paralelismos entre estos dioses sacerdotes y los sacerdotes, tlenamácac en particular, son muy sólidos: unos y otros producían nubes, unos con sahumerios, otros con agua; detentaban el rayo y alimentaban, recíprocamente, a dioses y hombres; tenían afi nidad con las montañas, unos porque ahí vivían y los otros porque subían allí regularmente para aislar-se y ver a los dioses; eran intermediarios del cielo y la tierra (y el inframundo).

Si nos basamos en las ilustraciones de los códices —que, ciertamente, pueden ser esquemáticas—, generalmente los atavíos de los victimarios apenas difi eren del atuendo sacerdotal común. El Códice vaticano A muestra al sacerdote ofi ciante con una diadema frontal en forma de roseta, típica de las divinidades de la muerte.298 Más adelante dice que se ponía una manta blanca o de plumas blancas sobre la cabeza.299 Incluso a veces el rey se limitaba a pintarse de negro brillante, a ceñir-se un tocado con una roseta de papel rojo y a atarse algunas plumas largas muy enhiestas en los cabellos de la co ronilla.300

297 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro VI, cap. 8 (CF,

libro 6, pp. 35-40); H. Sullivan, "A Prayer of Tlaloc", ECN, 5, 1965, pp. 42-43.

298 CVA, 54v.

299 Códice magliabechiano, 69v; Códice Tudela, 11v, 76v, 96v; HMP, en Nueva colección…, op. cit., p. 204.

300 Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., cap. 33, p. 339; Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 23, pp. 192-193. En Bernardino de

Las circunstancias exigían a veces que un sacrifi cador personifi cara al dios, como en panquetzaliztli, cuando se conmemoraba y reactualizaba el nacimiento y la victoria de Huitzilopochtli-Sol en Coatépec. El sumo sacerdote ofi ciante, llamado Topiltzin, negro como se debía pero con la cabeza teñida de rojo, llevaba una especie de manta roja en forma de dalmáti-ca, con suntuosas joyas en las orejas y en el labio inferior y, sobre todo, llevaba una corona de espléndidas plumas verdes y amarillas, el quetzalapanecáyotl, supuesta herencia tolteca que llevaba Quetzalcóatl a la caída de Tollan, pero también el Sol que bajaba a partir del mediodía.301 Resulta al mismo tiempo muy impresionante y bastante lógico encontrar aquí a Quetzalcóatl como victimario, pues lo que se celebraba era la victoria de Huitzilopochtli en Coatépec, pero recordemos que originalmente se trataba de la victoria de Quetzalcóatl sobre sus tíos Mimixcoa en Mixcoatépec. El glorioso apanecáyotl de plumas de quetzal seguramente lo había tomado como botín de su adversario Apanécatl, así como Huitzilopochtli se hizo en Coatépec de los ricos atavíos anecúyotl de los vencidos.

Una vez más, los mexicas adaptaron los ritos sólo superfi cialmente, quizá también en consideración a la población local, para favorecer la fusión en vez del confl icto.

Además de Topiltzin, estaba Tláloc. En la Fiesta de los Señores se mataba a la diosa de la sal, Huixtocíhuatl, hermana de los tlaloque, pero también "mujer uíxtotl" u olmeca, pueblo antiguo, cuyo jefe

había sido Tláloc; para ello, los sacrifi cadores se vestían con los atavíos de Tláloc y llevaban la pintura facial característica de los huixtotins, así como su insignia: Sahagún, Historia general…, op. cit., vol. 2, cap. 24, "hombres- nahualli", es decir, con el poder de transformarse en animales, pero en el texto español (fol. 37r) se encuentra tlatlacaanalti (¿"los que toman a los hombres"?), como si Bernardino de Sahagún hubiera considerado equivocada la lección.

301 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 3, pp. 31-32; Juan de Tovar, Manuscrit Tovar. Origines et croyances des Indiens du Mexique, op. cit. , 1972, 65v-65r; Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro IX, cap. 14 (CF, libro 9, p. 66). Sobre el quetzalapanecáyotl: Anales de Cuauhtitlan, pp. 6-7; Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, ap. 1; libro VI, cap. 28; libro IX, cap. 14; libro X, cap. 29; libro XII, cap. 4 (CF, vol. 2, p. 174; vol. 6, p.

163; vol. 9, p. 66; vol. 10, p. 167; vol. 12, p. 11): un arreglo parecido se le obse-quió a Cortés, y acaso sea el que se encuentra en el museo de Viena. Aparece en Diego Durán, op. cit., vol. 1 ("Topilztin"); Códice Tudela, p. 20.

LOS ACTORES DEL DRAMA

287

un mosaico hecho de plumas en que fi guraba una pata de águila al revés. En Desollamiento de Hombres el sacrifi cador representaba al dios Xipe Tótec, mientras que en la veintena paralela, la del Barrido, un sacerdote, vestido con la piel y los atavíos de una personifi cadora de Toci, la Tierra, encarnaba así a la tierra regenerada, y mataba a cuatro prisioneros de guerra.302 Disponemos también de enumeraciones precisas sobre 12 o 14 "dioses" que realizaban la inmolación en cuatro lugares diferentes durante los grandes sacrifi cios masivos en tlacaxipehualiztli, con Moctezuma I, cuando se inmolaba a huastecos vencidos, e igualmente durante la inauguración de la pirámide principal de México-Tenochtitlan en 1487. No obstan te,

resulta extremadamente difícil dilucidar la lógica de su presencia y de su distribución. Seguramente entraban en consideración tanto aspectos políticos relativos a las di vinidades de los principales calpulli como motivaciones mitológicas.

Con ocasión de funerales importantes, el sacerdote que inmolaba a los acompañantes del difunto se presentaba como un señor de la muerte, es decir, con cabezas en todas sus arti-culaciones, como las divinidades de la tierra, adonde bajaban los muertos.303 Por último, hay un caso interesante de Painal, el pequeño dios estelar que antecedía a Huitzilopochtli adonde fuera —como un fulgor o como la estrella de la mañana precede al Sol— y era llamado su lugarteniente. Tenía un papel importante en panquetzaliztli, en que presidía la "carrera de Huit zilopochtli", reactualización de las peregrinaciones; intervenía también en la fi esta del Fruto que Cae, xócotl huetzi. Ahora bien, estos ritos son ejemplos especialmente destacados del sistema constante de sustitución por medio de los ixiptla. En efecto, aquí el dios no era directamente representado por el sacerdote, cuyo atuendo ignoramos,304 sino, caso excepcional, por la imagen del dios, su estatua, llevada por un sacerdote 302 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., vol. 1, libro II, cap.

30, pp. 192-193 (CF, libro 2, p. 122).

303 Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., cap. 60, p. 456; Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 40, p. 312; N. Ragot, op. cit., p. 178.

304 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, caps. 24, 29

(CF, libro 2, pp. 114-115). Sólo la versión española, es decir, una glosa de Bernardino de Sahagún, dice que se trata de alguien "vestido con los ornamentos del dios Painal".

288

LOS ACTORES DEL DRAMA

llamado también Painal, pero designado en los comentarios como su padre o su hermano mayor: así era como se llamaba a los portadores del dios durante las peregrinaciones. Huitzilopochtli, ixiptla del Sol, era representado por Painal, ixiptla de Venus y de Huitzilopochtli, pero el propio Painal era representado por su ixiptla, la imagen llevada por el sacerdote, quien a su vez era un ixiptla, no sólo de la imagen y de Painal, sino también de uno de los portadores de dios de la época de la migración. La costumbre azteca de designar a una persona por el nombre del dios que personifi ca o carga permite comprender mejor cómo, en el relato del asesinato de Cópil, éste recibe la muerte ya sea de un sacerdote o de un sacerdote que carga a Huitzilopochtli, o bien de Huitzilopochtli mismo. Entendemos mejor así cómo en los relatos de las peregrinaciones más antiguas fi guran exclusivamente los dioses.

Al sacrifi cador ordinario lo ayudaban cuatro o cinco sacerdotes llamados chachalmeca, que tenían como tarea sostener los miembros y a veces la cabeza de la víctima. Su puesto gozaba de mucho prestigio y era hereditario.305 Su nombre, plural de chalmécatl, habitante de Chalman, los designa como miembros del calpulli de Chalman, uno de los calpulli consagrados al servicio de Huitzilopochtli, como lo era también la diosa Cihuacóatl, cuyo templo era contiguo al de su hermano y que, en su himno, era llamada "mujer de Chalman". La palabra chal- signifi caría "abismo" y remitiría al inframundo, cuya reina a veces era Cihuacóatl (confundiéndose así con Chalmecacíhuatl, mencionada como una de las diosas del país de los muertos).306 Confi rman esta relación las insignias fúnebres de los chachalmeca, enteramente teñidos de negro salvo por un círculo blanco alrededor de la boca, o con el rostro teñido de rojo, los cabellos desgreñados y con rosetas de papel dispersas, vestidos de mantas blancas con adornos negros. El vínculo entre esta función y este calpulli debía de ser muy antiguo, ya que Chalman era uno de los calpulli originarios de los mexicas, y los lejanos mayas quichés también llamaban chalmeca a los ayudantes del sacrifi cador.307

305 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 4, p. 31.

306 CVA, p. 1.

307 Sobre challi, E. Seler, "Das Tonalamatl…", art. cit., p. 632; Gesammelte Abhandlungen…, op. cit., vol. 2, pp. 763-764; Rudolf van Zantwijk, "Los seis

LOS ACTORES DEL DRAMA

289

Además de los sacerdotes, había también sacrifi cadores esporádicos, como los guerreros en el campo de batalla o en el sacrifi cio por fl echas durante izcalli en Cuauhtitlan. Éste consistía en colocar a seis prisioneros en altos postes para que más de 2 000 hombres y jóvenes los acribillaran con fl echas; luego los dejaban caer y se quebraban en el suelo, donde los sacerdotes aún les sacaban el corazón y luego los decapitaban: un raro ejemplo de una especie de linchamiento que involucraba a toda la población guerrera de la ciudad. En Xonotla, en cambio, sólo tres o cuatro arqueros ejecutaban a los prisioneros de guerra.308 Los laicos podían también intervenir en una primera etapa de la ejecución, como cuando arrojaban a las víctimas a la hoguera, o en el combate "de gladiadores", aunque, según algunas versiones de las que ya hemos hablado, los contrincantes del combatiente no eran simples guerreros, sino tlamacazque o tlenamacaque.309 En ambos casos los barrios…", art. cit., p. 194. En el Popol Vuh (L. Schultze-Jena, op. cit., p. 128) los chalamicat son quienes capturan a los hombres para llevarlos ante Tohil, Avilix y Hacavitz; Schultze-Jena traduce la palabra como "Opfer gehilfen",

mientras Recinos la traduce como "brujos". M. S. Edmonton (en Popol Vuh.

The Book of Counsel, p. 192) descompone de manera inverosímil la palabra como ch'alamik q'at, "they were fl ying and cutting" [estaban volando y cortan-do]. Vid. también R. M. Carmack (Toltec Infl uence on the Postclassic Cultura History of Highland Guatemala, MARI, publ. 26, 1968, p. 72). Alvarado Tezo zómoc (Crónica

mexicana…, op. cit., cap. 50, p. 416) dice que los mantenedores eran simples cuacuacuiltin, mientras que entre los pipiles de Guatemala son teopixque: García Palacios, en R. Castañeda Paganini, op. cit., pp. 27-28. Co-lorete en las mejillas: Bernardino de Sahagún, Historia gene ral…, op. cit., libro IX, cap. 14 (CF, libro 9, p. 66); Y. González Torres, El sacrifi cio humano…, op. cit., p. 184.

308 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., cap. 19, p. 33; RG Xonotla.

309 Sobre los tetlepantlacazque, aquellos que arrojaban a las víctimas al fuego, se tiene información contradictoria. Bernardino de Sahagún habla de señores nobles muy fuertes, uno llamado Coyoua, "Amo del Coyote", otro Za-cán catl y el tercero, Larga Cuerda. Ayudan al tlenamácac a levantar el árbol de xólotl huetzi y a fabricar el xócotl; van a buscar a la víctima y le soplan el yauhtli en el rostro; la amarran de brazos y piernas, la montan sobre sus hombros y la arrojan al fuego: Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 29. Diego Durán (op. cit., vol. 1, cap. 12, p. 120) los califi ca de "ministros", y suman cinco: uno barría alrededor del fuego mientras los demás arrojaban a las víctimas en la hoguera y luego les sacaban el corazón. Es posible que los señores de los que habla Bernardino de Sahagún se hubieran comprometido por lo menos a cumplir cierto periodo de servicio en el templo.

sacerdotes se encargaban de terminar el procedimiento sacándoles el corazón.

Por último, sabemos del caso completamente excepcional de panquetzaliztli, en que esclavos bañados que encarnaban a Huitzilopochtli sacrifi caban a los guerreros en un combate ritual que imitaba la lucha del dios contra los 400 Huitznahuas.310

También participaba en el sacrifi cio toda una serie de individuos, en especial adivinos, que determinaban el momento y su perti-

nencia. Tomando en cuenta el hecho de que en las grandes ciudades los tres calendarios regulaban la mayoría de las ejecuciones, se entiende que el papel del adivino consistía sobre todo en designar la fi esta más apropiada para ofrecer a una víctima sacrifi cial a fi n de obtener uno u otro efecto. Sabemos así que el comerciante, en uno de esos ciclos de banquetes que determinaban su carrera de honores, recurría al tonalpouhqui si planeaba inmolar a un hombre a fi n de conocer el día favorable para comenzar sus invitaciones. Fuera de esto, en México-Tenochtitlan era principalmente el rey, o el cihuacóatl en tiempos de Tlacaélel, quien decidía el número y la importancia dada al sacrifi cio, o ciertas ejecuciones excepcionales para imprevistos como una inundación, hambruna, inauguración, etcétera. Y, además del cihuacóatl, estaba la diosa del mismo nombre, que cuando tenía un poco de hambre lo expresaba de una manera muy siniestra.311 En otras partes las fi estas eran menos comunes, como entre los indios de Guatemala. Cinco o seis veces por año los señores reunían a nobles y sacerdotes para discutir sobre la próxima fi esta o sobre al-310 En los Primeros memoriales de Bernardino de Sahagún (fol. 251v) fi gura la ilustración de la Fiesta del Barrido, que muestra a la víctima como "imagen" de la diosa Tierra sacrifi cada por un personaje vestido como la diosa, así como aquellos que la sujetan. No hay que suponer que las mujeres sacrifi caban en las grandes fi estas; eso se sabría. Se trata probablemente de sacerdotes vestidos con los atributos de la diosa. No obstante, una escena del Rollo Sel-den relacionada con el juego de pelota parece demostrar que a veces las mujeres realizaban el sacrifi cio.

311 Bernardino de Sahagún, op. cit., libro IX, cap. 12 (CF, libro 9, p. 56); Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., cap. 20, p. 320: Tlacaélel determinaba el día de un sacrifi cio para la inauguración de monumentos. El sacerdote de un templo podía determinar la necesidad de ofrendas; por ejemplo, el tecpantzinco teohua y el ixtlilco teohua (Bernardino de Sahagún, libro II, ap., sobre los sacerdotes; CF, libro 2, p. 212).

gún imprevisto que requiriera sacrifi cios; se ponían de acuerdo acerca de su necesidad y modalidad, y consultaban al adivino para conocer el día más propicio. Su juicio era seguido escrupulosamente.312

Muchos otros sacerdotes o sacerdotisas intervenían también en el sacrifi cio, desde los que preparaban los atavíos de las víctimas, las amarraban, sacrifi caban perdices, desollaban sacrifi cados o succionaban su sangre para rociar con ella a los ídolos hasta quienes transportaban los corazones en cálices para ofrecerlos a los dioses, llevaban los cuerpos con los sacrifi cantes y los despedazaban en los banquetes, bailaban, barrían o encarnaban personajes del mito reactualizado, etcétera.

Los laicos desempeñaban también un papel en el trato de la víctima, como los cozcatecas —habitantes de Cozcatlan, escogidos por razones desconocidas— que llevaban a las víctimas del gladiatorio cantando y tocando las conchas,313 hombres que les quitaban a las víctimas sus atavíos de papel, mujeres que les lavaban el rostro, quienes los sostenían para subir al templo y quienes bajaban los cadáveres, los hombres robustos que arrojaban a los prisioneros a la hoguera tras haberlos aturdido y llevado a lo alto de la pirámide. En teotleco, una persona disfrazada de ardilla llevaba a la espalda una caja con un conejo disecado, símbolo lunar; otra, disfrazada de murciélago, bailaba y chifl aba mientras arrojaban a las víctimas al fuego. No todos estos ayudantes participaban en el rito sólo por el prestigio, sino que recibían en compensación paños, los vestidos de las víctimas u otros objetos.314

Los sacerdotes se preparaban para los sacrifi cios, primero con periodos de mortifi caciones más o menos prolongados que iban de algunos días a cuatro o incluso ocho veintenas, como en Tlaxcala antes de la fi esta de tlacaxipehualiztli.315 Cada cuatro años esta cele-

bración daba lugar a lo que podría describir-312 Fray Francisco Jiménez sigue a F. J. Roman, República de los indios (R. Castañeda Paganini, op. cit., p. 36).

313 La HMP (en Nuevos documentos…, op. cit., p. 221) nos permite saber que los habitantes de la provincia de "Cuzco", quizá Cuzcatlan, adoraban a los 400 que Huitzilopochtli había matado en Coatépec. Se asimilaba a estos 400 Huitznahuas con los 400 Mimixcoa, cuya masacre se reactualizaba en el

"sacrifi cio gladiatorio".

314 Y. González Torres, El sacrifi cio humano…, op. cit, p. 184.

315 Bernardino de Sahagún, libro II, ap. 3; RG de Oaxtepec, 1908, p. 335; RG

se como un verdadero potlatch durante el cual los sacerdotes ganaban prestigio al intentar superar a los otros en el rigor de su ayuno y penitencia. A lo largo de esta fi esta los sacerdotes más viejos pasaban a través de sus lenguas 405 palos gruesos como un puño, aunque para otros sólo eran 200, lo cual no les impedía, posteriormente, ir a cantar.

No obstante, también había ejercicios útiles. Antes de una gran ceremonia Moctezuma I recomendaba a los sacerdotes emborracharse, practicar con muñecos y ejercitarse en lanzar rápidamente la sangre para rociar al ídolo. Convenía, en efecto, estar en forma y no decepcionar al público.316 El día del sacrifi cio los sacrifi cadores se daban valor y audacia emba-durnándose un "alimento divino" (teotlacualli) cuya receta es la siguiente:

Y esta comida de dios era conforme al dios que la comía, la cual era toda hecha de sabandijas ponzoñosas, conviene a saber: arañas, alacranes, cientopiés, salamanquesas, víboras, etcétera. Las cuales recogían los muchachos de estos colegios […] tomaban los sacerdotes y ministros de los templos […] aquellas sabandijas dichas y quemá-

banlas en el brasero del dios que estaba en el templo y, después de quemadas, echaban aquella ceniza en unos morteros y juntamente mucho picietl [tabaco], que es una yerba que los indios usan para amortiguar las carnes y no sentir el trabajo, que es a la misma manera que el beleño de España […]

y algunos alacranes y arañas vivas y cientopiés y allí majaban y hacían un ungüento endemoniado, hediondo y mortífero.

Después de majado, echábanle una semilla molida que llaman ololiuhqui, que se ponen los indios y la beben para sólo ver visiones, el cual tiene el efecto de emborrachar y (echaban) gusa-nos negros peludos que solo el pelo tiene ponzoña y lastima a los que toca. Todo esto amasaban junto con tizne y echábanlo en unas olletas y jícaras y poníanla delante de este dios como comida divina. Los cuales embijados con ella era imposible dejar de volverse brujos o demonios, y ver y hablar al demonio.

Pues debía de ser este ungüento hecho para el efecto, como de Metztitlan, 1986, p. 63; Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. I, caps. 25, 27; CVA, 54v.

316 Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., cap. 30, pp. 320-321.

LOS ACTORES DEL DRAMA

293

aquel con que se untan las brujas […] Embijados estos sacerdotes de esta manera perdían todo temor: mataban los hombres en los sacrifi cios con grandísima osadía; iban de noche y solos, así embijados, a los montes, a las cuevas oscuras, a las quebradas sombrías y temerosas […] menospreciando las fi eras.317

El ololiuhqui es un alucinógeno muy conocido extraído de una convolvulácea, la Rivea corymbosa L. , también llamada bella de día. Los aztecas la llamaban también "serpiente azul"

(o verde) y decían que quien la probara se desorientaba, an-gustiaba, era poseído y podía ver cosas espantosas, pero que también

permitía entrar en comunicación con los dioses. El texto citado también informa que a veces los sacerdotes se en-teraban de que debían sacrifi car hombres de este modo, algo muy probable, sobre todo si eran nuevos en la materia. Sabemos también que los que llegaban demasiado tarde a la montaña para inmolar niños caían en la deshonra. Esto no quiere decir necesariamente, como se ha sugerido, que se negaran a practicar los sacrifi cios, sino en todo caso que convenía ser puntual.318

Según el mismo capítulo de la preparación de los sacerdotes, nada confi rma la idea de Zuazo, para quien los sacer dotes, que nunca tenían contacto con mujeres "por su limpieza y su muy mayor honestidad" —honestidad y pureza que no les impedía ser a "casi todos sodomitas"— "antes que lleguen al altar o a hacer sacrifi cio, se entregan a los más repugnantes excesos; y para esto nunca están ciegos".319 Hay que atribuir esta aserción a la frecuencia con que se acusaba de sodomía en esa época, aun cuando podría no ser del todo insensato si se trataba de niños sacrifi cados a Tláloc para obtener lluvias abundantes y fecundadoras, pero no es el caso, y además los aztecas reprimían severamente la homosexualidad.320

317 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 5, pp. 51-52. Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro XI, cap. 7, §1; Hernando Ruiz de Alarcón, op.

cit., vol. I, caps. 2, 6, 7.

318 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., vol. 1, libro II, cap. 20, p. 141; Y. González Torres, El sacrifi cio humano…, op. cit. , p. 183.

319 Alonso Zuazo, "Carta del licenciado Alonso Zuazo al padre fray Luis de Figueroa, prior de la Mejorada", en Joaquín García Icazbalceta (ed.), Colección de documentos para la historia de México, vol. 1, México, 1858, pp. 365-367.

320 G. Olivier, "Conquérants et missionaires face au 'péché abominable': es-

294

LOS ACTORES DEL DRAMA

En las grandes ceremonias el rey recompensaba copiosamente a los sacrifi cadores con capas, taparrabos y sandalias, así como víveres en profusión. Convenía alentar a los demás en la misma vía, que "les parecían eran de virtud y honra".321

Merecían esos dones y ese ánimo, pues la profesión era fatigo-sa y tenía a veces sus mártires. Axayácatl , tlatoani de México-Tenochtitlan, después de haber inmolado a una centena de víctimas, enfermó de cansancio y por el olor "acedo y malo"

de la sangre. Como sentía la muerte cerca, pidió que lo lleva-ran a Chapultepec y entregó sus almas.322

Por otra parte, a menudo en varias religiones el sacrifi cador probablemente debía "desacralizarse", salir ritualmente del papel que lo había acercado o asimilado a la divinidad, como mediador entre el mundo de los hombres y el de los dioses. Sin embargo, no contamos con información alguna en este sentido.323

sai sur l'homosexualité en Mésoamérique au moment de la conquête espagnole", Caravelle, 55, 1990, pp. 19-51.

321 Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 20, p. 174.

322 Ibid., vol. 1, cap. 38, p. 294 .

323 H. Hubert y M. Mauss, art. cit., pp. 29-138; Mircea Eliade, El mito del eterno retorno, op. cit., p. 41: "en la medida en que repite el sacrifi cio arquetípico, el sacrifi cante en plena operación ceremonial abandona el mundo profano de los mortales y se incorpora al mundo divino de los inmortales. Por lo demás, lo declara en estos términos: 'He alcanzado el Cielo, a los dioses; ¡me he vuelto inmortal!' [Taittiriya Samhita 1, 7, 9]. Si entonces bajara sin cierta preparación al mundo profano, que abandonó durante el rito, moriría de golpe; por eso son indispensables ciertos ritos de desacralización para reintegrar al sacrifi cante al tiempo profano".

IV. EL PROCESO DEL SACRIFICIO

1. LOS RITOS PRELIMINARES

Un sacrifi cio humano resultaba normalmente de la conjunción de dos elementos determinantes: por una parte, una celebración ofi cial dictada por los ciclos calendáricos o alguna otra necesidad reconocida; por otra, una decisión individual, aunque en ciertas ciudades ésta fuera formal sólo para el guerrero, cuyo adversario vencido estaba por lo regular condenado. Dicho de otro modo, parece que la mayoría de las inmolaciones solemnes tenía lugar en el marco de las fi estas ofi ciales, en meses y días conmemorativos, sufi cientemente numerosas como para que la ocasión fuera bastante regular. Digo "solemnes" porque las ejecuciones también podían concretarse en el teatro de la guerra.

En las ciudades medianas o pequeñas de sacrifi cios inusuales, como Tilantongo (RG), en la Mixteca, cuatro consejeros decidían sobre la materia; entre los quichés de Guatemala lo hacía el consejo del señor con todos sus jefes, el sumo sacerdote y los sacerdotes.1 Faltaba entonces la determinación del momento; así como para los comerciantes, el adivino lo defi nía, y para elegir el día favorable consultaba un "libro de los días" o tonalámatl, como lo son el Códice Borgia o el Códice Cospi, cuidando que se inscribiera en la fi esta apropiada.

Si los sacrifi cios eran insufi cientes, los dioses hacían un llamado al orden; por ejemplo, a través de sequías o hambrunas, como antes de la instauración de la "guerra fl orida" hacia 1454, o se dirigían de manera más personal a los sacerdotes (RG de Ameca), o también a la manera de Cihuacóatl, quien iba a dejar al mercado su cuna con un cuchillo de pedernal, reactualizando en cierta medida el llamado de la diosa Tierra que, destazada en los albores del mundo, "lloraba a menudo 1 Bartolomé de Las Casas, Apologética historia sumaria, UNAM, México, 1967, vol. 2, libro III, cap. 177.

295

296

en la noche, deseando comer corazones humanos, y no quería callarse hasta recibirlos, ni quería fructifi car si no era regada con sangre humana".2

En México-Tenochtitlan, Tlacaélel determinaba a menudo el día de las grandes inmolaciones de guerreros en honor del Sol y la Tierra, y seguramente lo hacía bajo el nombre de cihuacóatl y sumo sacerdote,3 pero siempre en el marco y según la pertinencia que dictaran las veintenas.4

Cuando la fi esta había comenzado, o poco después, tenía lugar la presentación pública de las víctimas, y luego el baño purifi cador de los esclavos.

Ayunos y penitencias

Las fi estas, y en particular los sacrifi cios humanos, siempre iban precedidos de ayunos y penitencias de diversos grupos que podían incluir a la población entera o sólo a ciertos secto-res, entre los cuales se encontraban los sacerdotes, los sacrifi -

cantes y, en ciertos casos, las víctimas. Como estas prácticas no siempre se mencionan, es muy difícil precisar cuándo la regla es general y para quiénes. Algunos enunciados permiten creer que eran más frecuentes y sistemáticas de lo que dicen los informantes de Sahagún, quienes, al describir las fi estas una tras otra, olvidan o evitan repetir cosas que ya habían mencionado. En Guatemala,

todos, chicos y grandes [sic], habían de apartar su cama de la de sus mujeres sesenta y ochenta días, y ciento, más o menos, según la solemnidad o necesidad lo demandaba. En todos estos días se habían todos de sacrifi car sacando sangre de sus molledos de los brazos, de los muslos y de las lenguas, y de otras partes, ciertas veces al día, y a la noche, y quemar incienso y otras cosas. Los hombres no se habían de bañar, antes todos se tiznaban con humo de tea, negros que parecían al diablo, y ésta era cierta 2 Histoyre du Méchique, JSA, 2, 1905.

3 Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana precedida del Códice Ramírez, Ireneo Paz, México, 1878, cap. 30, p. 321.

4 En esta misma circunstancia el rey solar invita a alimentar al Sol (ibid., cap. 30, p. 320).

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

297

manera de cilicio y señal de penitencia; todos habían de dormir, no en sus casas, sino en unas que por el tiempo desta penitencia estaban cerca de los templos deputadas, y siempre ardía el fuego en sus braseros junto a los templos; todos guardaban inviolable-mente aquestas cerimonias, porque allende que si se sabía que alguno algo dellas quebrantaba, era ásperamente castigado, tenían vehementísimo temor que de cierto habían en breve de morir, según estimaban ser gravísimo aquel pecado, y sábese por los nuestros religiosos que comúnmente acaecía así, o porque el demonio (permitiéndolo Dios), les causaba la muerte con obras que para ello hacía, para tenellos más devotos y ligados en aquella penitencia y cerimonias de su servicio, o porque la imaginación de haber cometido pecado que tenían por tan grave, solía ser tan vehemente que de pura tristeza se morían.5

En Ucila (RG, cap. 14), no lejos de Chinantla, en la Chinanteca, los indios debían celebrar cada año dos fi estas por orden de México-Tenochtitlan, una en verano y otra en invierno. Durante los 40 días anteriores a la ejecución fi nal de una "criatura sin pecado" —un guajolote, un perro o un félido ("gato")—

debían abstenerse de todo comercio carnal, y sólo podían comer tortillas secas, un poco de tabaco y maíz hervido sin sal ni chile, y esto sólo una vez al día. Algunos llegaban incluso a vestirse con ortigas para no quedarse dormidos, y bailaban día y noche. En Ameca, cerca de Guadalajara, durante cinco días "todos" ayunaban, no hacían al día más que una comida muy frugal; practicaban la continencia

y rezaban para obtener la victoria sobre sus enemigos y para que se aceptara el sacrifi cio.

Más cerca de México-Tenochtitlan, en Tepepulco,6 durante los 20 días previos a Levantamiento de Banderas también se hacía penitencia, absteniéndose de comercio sexual, baños de vapor o jabón para bañarse; se bailaba y se ofrendaban grandes tamales a Huitzilopochtli. Durante estas cuatro veintenas también los muchachos y las muchachas bailaban. "El quinto día", antes de la fi esta, supongo, el ayuno era general. Para el aniversario del Sol el día 1 Movimiento, por ejemplo, toda la 5 Bartolomé de Las Casas, op. cit., vol. 2, libro III, cap. 177, p. 215.

6 Bernardino de Sahagún, Primeros memoriales, ed. facsimilar, University of Oklahoma Press, Norman, 1993, 252r.

población de México-Tenochtitlan, incluidos enfermos y niños, debía ayunar hasta consumado el sacrifi cio, a mediodía.7

Se dice también que todos los nobles, reyes, jefes y valerosos, durante los cinco últimos días anteriores a cada fi esta de veintena, comían sólo al mediodía o a medianoche y observaban continencia.8

En el siglo XVII todavía los mixes y los zapotecos de la sierra norte de Oaxaca, antes de hacer sus ofrendas o sacrifi cios en la montaña, caverna o laguna —lugares comunes de estos ritos, hoy en día secretos o al menos discretos—, en general practicaban como penitencia el ayuno, la continencia sexual, baños purifi cadores e incluso la masticación de tabaco con cal. No siempre se acumulaban estos ejercicios y la duración variaba, probablemente en razón de su importancia. La continencia podía durar de tres a 20 días, pero tres era lo más frecuente. Los baños se hacían tres, cinco, siete e incluso 20 días, y a veces dos o tres veces al día. Un testimonio dice que el tabaco masticado fortalecía y purifi caba.9

Sabemos que los sacrifi cantes, las víctimas y los sacerdotes podían también estar sujetos a penitencias preparatorias.

En xócotl huetzi el sacrifi cante guerrero y los de su casa ayunaban durante cinco días antes del sacrifi cio y 10 días después,10 lo que implica que no comulgarían con la víctima en el banquete, como el sacrifi cante propiamente dicho. Puede tratarse de una particularidad local, como la víctima del gladiatorio que, según el Códice vaticano A,11 ayunaba 40 días y las últimas jornadas se le pintaba el rostro de negro y se le sacaba sangre con pequeñas cuchillas. En panquetzaliztli, cinco días antes de la fi esta, los bañadores y los ancianos del calpulli ayunaban, comían una sola vez al día, a mediodía, se bañaban a medianoche en la Casa de Niebla asociada a Huitzilopochtli y se abstenían de relaciones sexuales.12 Recordemos que la mu-7 Diego Durán, Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra fi r-me, Porrúa, México, 1967, vol. 2, cap. 10, p. 106.

8 Bernardino de Sahagún, Historia general de las cosas de la Nueva España, Porrúa, México, 1956, libro II, ap. 2 (CF, libro 2, pp. 193-194).

9 F. J. Alcina, Calendario y religión entre los zapotecos, UNAM, México, 1993, pp. 131-133.

10 El Códice Tudela, 20v.

11 CVA, 54v.

12 La "casa de niebla" de Huitzilopochtli fue uno de los primeros edifi cios

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

299

jer bañadora se sangraba y, en cierto momento, el personifi cador de Tezcatlipoca en tóxcatl también ayunaba.13

Por último, los sacerdotes eran quienes ayunaban con mayor severidad, pues éste era, a decir verdad, su ofi cio. A propósito, las fuentes hablan de "cuaresmas" de cinco, 10, 20, 40 a 80 días; incluso el

doble.14 Las penitencias más severas y espectaculares tenían lugar en Tlaxcala, durante una celebración particular de Desollamiento de Hombres cada cuatro años. Desde el comienzo de ese año el sumo sacerdote alenta-ba a los demás y aconsejaba a los que no se sentían a la altura que se ausentaran en esos cinco días, porque si lo hacían más tarde los correrían y saquearían sus casas. Luego comenzaban los preparativos. El sumo sacerdote iba a hacer una rica ofrenda de piedras verdes, plumas de quetzal, papel e incienso al templo de la diosa Falda Azul, en lo alto de la montaña, y le pe día a ella, así como a Mixcóatl Camaxtli, que le diera la fuerza necesaria para las grandes penitencias. Cuando regresaba a la ciudad, los ayudantes llevaban al templo de Camaxtli abundantes cargas de palos largos como un brazo y gruesos como un puño, mientras que otros trabajaban una piedra de obsidiana para obtener de ella fi nas hojas. Al atardecer, 160

días antes de la fi esta, los sacerdotes entonaban cantos acompañados de tambores y luego un canto lúgubre en que todos lloraban. Después un hombre venía a atravesar la lengua de todos los sacerdotes con cuchillas de obsidiana y el viejo sumo sacerdote se pasaba por este agujero 405 palos preparados para este fi n. Los sacerdotes más viejos intentaban hacer lo mismo, mientras que otros, menos experimentados, se limitaban a 300 palos no más gruesos que el dedo gordo del pie o los dedos de la mano, incluso en menor número. Al parecer los 405

palos gruesos no impedían al sumo sacerdote entonar después un himno a la divinidad. Más adelante comenzaba un ayuno creados desde la fundación de la ciudad: Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicáyotl, UNAM, México, 1947, p. 67.

13 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, caps. 24, 34, 69 (CF, libro 2, pp. 142-143).

14 Diego Durán, op. cit., vol. 1, pp. 54-55; Toribio de Benavente, Motolinía, Memoriales e Historia de los indios de la Nueva España, Atlas, Madrid, 1970, vol. I, caps. 25, 27, pp. 38, 40-42;

Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 34 (Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagun, Strecker & Schroeder, Stuttgart, 1927, pp. 204-214).

300

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

de 80 días para todos, acompañado cada 20 días de estos ejercicios. Luego tenía lugar durante 80 días un ayuno general, en honor a Camaxtli, en que todos participaban, señores y gente común, hombres y mujeres. Comían sin chile, no se bañaban y se abstenían de tener relaciones carnales. Ningún fuego debía apagarse. Los sacerdotes continuaban sus ejercicios de lengua cantando, pero con palos muy modestos. El viejo sumo sacerdote regresaba con algunos colegas a hacer excursiones nocturnas a la montaña para dejar ahí la ofrenda de incienso, papel y codornices, y luego recorría las ciudades de la región para recibir obsequios.

En Cholula, la fi esta del dios tutelar Quetzalcóatl se preparaba y acompañaba con prolongadas austeridades sacerdotales.15

Los dioses en la Tierra

Los personifi cadores de dioses desempeñaban, mientras tanto, el papel asignado: deambulaban por las calles, bailaban y cantaban, llevados a veces en andas, acompañados de una cohorte que les impedía escapar. En ciertos casos o en ciertos lugares que visitaban el suelo tenía que cubrirse con una hierba aromática, como se hacía en el templo.16 La reactuali zación de los mitos exigía a veces elementos específi cos, como en Ofrenda de Flores, cuando la imagen de Toci recibía en la ciudad al gran tronco del árbol fecundador levantado en la fi esta del Fruto que Cae, xócotl huetzi. En ochpaniztli Toci —a quien siete viejas comadronas alegraban contándole historias y es-forzándose por hacerla reír, pues la tristeza por su próxima muerte era de mal agüero— realizaba la función de peinar e hilar fi bras de agave para, en seguida, tejer una falda y una camisa, mientras que un buen número de muchachos y muchachas bailaba ante ella

tomados de las manos al son de la música que tocaban los sacerdotes viejos. Un día antes de su muerte, la diosa iba a vender estos vestidos al mercado. "Con esto quiere decirse —explica Durán, seguramente basado en una explicación popular que no aclara nada— que en otro 15 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. I, caps. 27, 29.

16 Códice Tudela, 16v.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

301

tiempo la Madre de los Dioses tejía e iba al mercado para alimentar a sus hijos." Ella pisaba también "su mercado" y un gran tambor vertical. Puede ser que el "mercado" designara una constelación, las Pléyades, a mi juicio, que originalmente desaparecían en el horizonte poco antes de la fi esta para renacer poco después. El gran tambor huéhuetl podría designar una constelación vecina. Otro rito se llamaba "ella pelea" o, mejor aún, "ella se acuesta con los huastecos", y en efecto, en el códice del palacio Borbón (Borbónico), se ve cómo la personifi cadora de la diosa, sentada y con su escoba emblemática de la fi esta, recibe un cortejo compuesto por un personaje disfrazado de Tláloc-Maíz, guerreros Mimixcoa y huastecos; el primero extiende hacia ella un palo serpentiforme que representa tanto su rayo fertilizante como un falo, y los demás se aparecen con enormes príapos postizos. El combate, por su parte, consistía en escaramuzas de Toci acompañada de comadronas contra otros personajes, para, según se dice, distraer y alegrar a la víctima.

Otra víctima —"imagen" de 7 Serpiente, Chicomecóatl, diosa de la germinación del maíz— debía pasar exactamente frente al templo de Huitzilopochtli, probablemente para que el dios Sol poniente la fecundara, como lo había hecho con Toci.

Al hablar de las fi estas vimos cómo, cada ocho años, la Fiesta del Barrido se continuaba con atamalcualiztli y el nacimiento de Ve-

nus, y cómo se recreaba en el rito el ambiente del paraíso original de Tamoanchan para la imagen de Xochiquétzal.

Los hechos y gestos de las imágenes vivientes de los dioses, ixiptlas, no eran, por lo tanto, anodinos. Tezcatlipoca llevaba durante 11 meses una vida principesca, pero al principio de tóxcatl trocaba el rico atavío que el propio rey le había otorgado por otro, más sencillo, de un guerrero distinguido.

Se convertía en Tezcatlipoca Yáotl, el guerrero, el viril, y recibía a cuatro diosas como compañeras, representaciones de sendos productos de la tierra a los que el dios fertilizaba y fortalecía.17

17 Asimismo, se suponía que la semilla viril reforzaba al feto en la mujer embarazada, al menos al principio, porque meses después podía cubrir al niño de suciedad y envolverlo en una sustancia espesa que hacía difícil el nacimiento. Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., vol. 2, libro VI, cap. 25, p. 164.

302

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

Una procesión lo llevaba en andas mientras sostenía una gruesa cuerda de maíz tostado llamada tóxcatl, como la fi esta; lo rodeaban muchachos y muchachas de conventos que, cubiertos de guirnaldas de granos de maíz reventados, colocaban collares de maíz en el cuello de Tezcatlipoca y otros personajes importantes. El cortejo recorría el patio del templo con dos sacerdotes por delante que incensaban al dios y le rezaban a él y al Sol. Los espectadores se fl agelaban. Cuando el ixiptla regresaba al santuario todos iban a darle fl ores, mantas, incienso, alhajas, madera de pino, mazorcas, codornices, etcétera. Dejemos de lado los aspectos que señalaban el fi n del periodo de cosecha y otros referentes a Tezcatlipoca como el dios casti ga dor por excelencia, pues este Espejo Humeante en andas, rodeado de maíz, evoca irresistiblemente o debía evocar a ese dios igualmente llevado en andas, la "Casa del Maíz", dos o tres veintenas después: Xochipilli, el Príncipe de las Flores, patrón de las artes y de la música, bajo

el aspecto del falso Sol lunar de la tarde, astro afeminado que viaja en andas cargado por mujeres y, por lo tanto, Sol refl ejado en un espejo negro: Tezca tli po ca. En ciertos casos al menos, cuando la divinidad se pasea, "cada uno le cuenta sus necesidades, diciéndole que pues va adon de está su dios, se las diga para que las remedie; y le dan algo de comer ú otras cosas. De esta manera recoge muchos regalos […] y todo va á poder de los sacrifi cadores".18 En Cempoala se habla de víctimas no especifi cadas que, "muy emplumadas", deambulaban por las calles vestidas con bellas joyas. Pedían limosna para su sacrifi cio y muerte, y al parecer recibían muchísimas cosas. No se indica qué sucedía con los obsequios.19

Recordemos que en panquetzaliztli los esclavos bañados que encarnaban a Huitzilopochtli luchaban contra los Huitznahuas, imitando así el combate en Coatépec.

Las procesiones de que se habló debían de ser frecuentes 18 Conquistador Anónimo, Le Conquistador Anonyme, Institut Français D'Amérique Latine, México, 1970, pp. 15-16. [Conquistador Anónimo, Relación de algunas cosas de la Nueva España, y de la gran ciudad de Temestitán México, en Joaquín García Icazbalceta (ed.), Colección de documentos para la historia de México, Porrúa, México, 1971, cap. 15, p. 385.]

19 Francisco López de Gómara, Historia de las Indias, Iberia, Barcelona, 1965-1966, vol. 2, p. 82.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

303

y coloridas, y el gusto por ellas se mantiene. Bartolomé de Las Casas describe una en Guatemala:

Llegándose la hora del sacrifi cio, el summo sacerdote se vestía de sus vestiduras sacras las más ricas que alcanzaban. Éstas eran cierta manera de capas, según ellos fi guran, porque vistas no hay de nosotros quien visto las haya; poníanse unas coronas de oro o de plata o de otro metal lo más precioso que podían haber, adornadas con pie-

dras preciosas y otras cosas que las hacían muy hermosas. Tenían aparejadas unas andas muy ricas con munchas joyas de oro y de plata y piedras, y muy compuestas con rosas y fl ores, donde los ídolos asentaban vestidos bien curiosa-mente y aderezados. Con ellos andaban en procesión por el patio del templo con grandes cantos y sones y juegos y bailes y personajes, todos puestos en sus lugares por su orden, sin haber una punta de confusión. En algunas partes andaban en procesión los mismos que habían de sacrifi car; en otras no.20

Música y danza

Tanto antes como durante y después del sacrifi cio se bailaba, por mucho tiempo y de manera muy variada. Todos lo hacían, sacrifi cantes, víctimas, sacerdotes y los demás, a veces por separado, los bañadores de esclavos con sus esposas, o las víctimas solas, a veces ciertos grupos juntos, por miles. Reproducían estas danzas seculares o incluso milenarias exactamente igual o adaptándolas, con eventuales contenidos o sentidos nuevos.

Hace ya un siglo Jane E. Harrison observaba:

En el mundo entero, ahí donde nosotros pronunciaríamos plegarias y cantaríamos loas, el hombre primitivo baila […] La danza es un culto; trae la fuerza; el ritmo del movimiento posee una fuerza coactiva. Aún sucede así con nosotros, cuando se trata de una danza erótica. La danza es afrodisiaca, kat' exochén, reviste la forma más grosera o la más refi nada, pero no se limita a ejercer la potencia del amor; para el primitivo, la danza es a la vez trabajo y goce, deporte y culto. En la danza la vida se organiza 20 Bartolomé de Las Casas, op. cit., vol. 2, libro III, cap. 178, p. 220.

304

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

en un ritmo poderoso; vuelve a su poderoso movimiento primordial. Se puede, así, obtener todo tipo de cosas por medio de la danza, desde el pan cotidiano hasta la felicidad celestial. Hay bailes de amor, de guerra y de caza. Representan in actu el acontecimiento

deseado, unión amorosa, éxito de cazadores y guerreros. También existen danzas que son, bajo nuestra óptica, de naturaleza puramente económica. Entre los indios de México, bailar equivale a trabajar. Cuando se va a buscar la cosecha para almacenarla, un hombre se queda en casa y danza todo el día, para que la cosecha sea un éxito. Pone en movimiento la potencia vital. Entre los indios kagaba, la época de fi estas se llama "tiempo de trabajo", el programa se llena con una danza muy agotadora, que dura varios días. Pero esta danza económica no es tampoco un negocio; parece derivar más bien al culto, pues la santa potencia vital es así "celebrada", "puesta en movimiento".

En los misterios, la danza es un medio de expresión esencial. Las miserables tribus indias del sur de Brasil se dirigen, a través de caminatas interminables, hasta la costa, con el fi n de volverse tan ligeros, a través de danzas y ayunos cada vez más severos, que danzando puedan llegar directamente al cielo.21

Plegaria y culto, trabajo y goce, representación del acontecimiento y unión amorosa, éxitos guerreros, potencia vital, forma de aligerarse para alcanzar el mundo de los dioses: la danza azteca es todo esto. Motolinía dice que la danza es uno de los principales medios para solemnizar las fi estas religiosas; es un gran favor hacia los dioses, pero también es goce y placer; sobre todo, bailar en un contexto religioso, con un pensamiento religioso, es ganar mérito, macehua: Tenían este baile por obra meritoria, ansí como decimos merecer uno en las obras de caridad, de penitencia y en las otras vir-21 J. E. Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion, Cambridge University Press, Cambridge, 1921, p. 12. Salvo las obras tan descriptivas de Martí y Kurath, no conozco otros estudios profundos sobre la danza entre los aztecas. En cuanto a los cantos en el contexto del sacrifi cio, sí se mencionan, pero ignoramos completamente su contenido. El trascendental papel del len-guaje y el simbolismo de las fl ores, estrechamente relacionado con la música, la danza, el canto y la poesía

(conocido como "fl or y canto"), merece una investigación específi ca, del mismo modo que el caso de la cocina ritual.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

305

tudes hechas por buen fi n. De este verbo macevalo viene su compuesto tlamacevalo, por hacer penitencia ó confesión, y estos bailes más solenes eran hechos en las fi estas generales y también en las particulares de sus dioses, y hacíanlas en las plazas. En éstas no sólo llamaban é honraban é alababan á sus dioses con cantares de la boca, mas también con el corazón y con los sentidos del cuerpo, para lo cual, bien hacer, tenían y usaban de muchas memorativas, ansí en los meneos de la cabeza, de los brazos y de los pies como con todo el cuerpo trabajaban de llamar y servir á los dioses, por lo cual aquel trabajoso cuidado de levantar sus corazones y sentidos á sus demonios, y de servirles con todos los talantes del cuerpo, y aquel trabajo de perseverar un día y gran parte de la noche llamábanle macevaliztli.22

Al bailar se ganaba mérito, y al hacerlo en el marco de las fi estas se gozaba, según el grado de compromiso en el conjunto del recorrido, de los benefi cios del sacrifi cio. Al mismo tiempo, la danza podía reactualizar acontecimientos primordiales.

En atamalcualiztli, cada ocho años, una danza solemne involucraba a todos los representantes de los dioses, así como a personajes disfrazados de colibríes, mariposas, zánganos, mos-cas, escarabajos o lechuzas. Los danzantes se balanceaban alrededor de una efi gie de Tláloc. Ante el dios había una charca llena de serpientes y ranas que los mazatecas tomaban con los dientes y tragaban sin dejar de danzar. Un granero contenía tamales de verduras que se distribuían y comían al fi nal de la fi esta.23

La danza permitía también denotar o sugerir ciertas circunstancias, imitar, establecer vínculos, o simplemente mar-car un triunfo, o todo esto junto. Antes de su sacrifi cio en tititl, Ilamatecuhtli, la

Señora Anciana, diosa de la vieja Luna menguante, bailaba llorando su suerte. Después de su muerte, un sacerdote que representaba también a la diosa se ponía una máscara tipo Jano, con los ojos desorbitados y la boca inmensa, coronada con una hilera de pequeñas banderas. Sostenía la cabeza de la víctima por los cabellos y comenzaba a bailar; pronto lo secundaban todos los sacerdotes representan-

22 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. II, caps. 26-27, pp. 181-183.

23 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, ap. 1, pp.

177-178.

tes de dioses. En esa especie de danza del scalping los sacerdotes bailaban en reversa, echando los pies hacia atrás, quizá para denotar que el astro menguante, comparado con el astro creciente, parece retroceder. Tal vez llevaba una máscara bi-fronte tipo Jano porque la diosa veía a la vez la estación próxima a su fi n y la estación seca que vendría. Se apoyaba so bre una fi sga, arma con la que, 40 días después, se inmolaría a la diosa del agua. La descripción de la danza de la diosa de la sal, en la Pequeña Fiesta de los Señores, es particularmente patética:

Cuando bailaba con estos aderezos iba campeando la rodela; llevaba en la mano un bastón rollizo y en lo alto como un palmo o dos [de] ancho, como paleta, adornado con papeles goteados de ulli, tres fl ores hechas de papel, una en cada tercio […] Cuando bailaba en el areito íbase arrimando al bastón y alzándole al compás del baile.

Diez días continuados bailaba en el areito, con mujeres que también bailaban y cantaban por alegrarla; eran todas las que hacían sal, viejas, mozas y muchachas. Iban todas estas mujeres trabadas las unas de las otras con unas pequeñas cuerdas, la una asía del un cabo de la cuerda, la otra del otro, y así iban bailando; llevaban todas

guirnaldas en las cabezas, hechas de aquella yerba que se llama iztauhyatl, que es casi como ajenjo de Castilla.

El cantar que cantaban, decíanlo en tiple muy alto; iban algunos viejos delante de ellas, guiándolas y rigiendo el cantar.

La que iba compuesta con los atavíos de la diosa y que había de morir, iba en medio de todas ellas, y delante de ella iba un viejo que llevaba en las manos un plumaje muy hermoso hecho a manera de manga de cruz; llamábase este plumaje uixtopetlacotl.

Este cantar comenzaban de sobre tarde y llegaban hasta la media noche cantando.

Todos estos diez días andaba en el baile y cantaba aquella que había de morir con las otras; pasados los diez días toda una noche entera bailaba y cantaba aquella que había de morir, sin dormir, ni reposar, y traíanla de los brazos unas viejas, y todas bailaban en esta noche.

También bailaban y velaban los esclavos que habían de morir delante de ella, sobre los cuales había de ir a la mañana.24

24 Bernardino de Sahagún, Histoire Générale des choses de la Nouvelle-Es-

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

307

Después del sacrifi cio gladiatorio en Desollamiento de Hombres, los representantes de los dioses y los guerreros águila-jaguar realizaban una danza en la que sostenían cabezas de decapitados. Al día siguiente tenía lugar una danza solemne de sacerdotes que llevaban mazorcas dobles de maíz, collares de maíz tostado y toda suerte de tortillas y tamales. Luego, los tenochcas bailaban frente a los tlatelolcas, y los reyes de México-Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan iban a unírseles. Por último, los guerreros bailaban con mujeres y prostitutas. Tlacaxipehualiztli reactualizaba en efecto la doble cosecha: de guerreros para los dioses y de maíz para los hombres; de ahí que, para alimentar a los dioses, existiera la danza de sacerdotes y guerreros,

así como, para alimentar a los hombres, otra sólo de sacerdotes tlamacazque, "los que dan", como Tláloc Tlamacazqui, Tláloc el Proveedor, con los signos de abundancia del maíz. Este discurso danzado reafi rmaba, pues, la solidaridad-rivalidad de los dos componentes de México-Tenochtitlan y la ideología azteca: el solar Tenochtitlan y el lunar Tlatelolco, en cierta medida los guerreros y los productores; la complementariedad de sexos, la reproducción.

Tóxcatl señalaba el fi n de la cosecha. Mientras se ejecutaba al representante de Tezcatlipoca en la ciudad, en México-Tenochtitlan los jóvenes y los guerreros, así como la víctima "imagen" de Huitzilopochtli Tlacahuepan, bailaban "a la manera de las mujeres", saltando y también serpenteando alrededor de

"mu jeres, muchachas" que, coronadas con guirnaldas de maíz tostado, signo de abundancia, realizaban la "danza del maíz tostado". Se decía que abrazaban a Huitzilopochtli. Una efi gie con un largo taparrabos de 20 brazas, símbolo del poder fecundador del Sol que iba a empezar su descenso, representaba al dios en la fi esta. Resulta entonces verosímil que en este caso la danza simbolizara la fecundación. En otros contextos, en cambio, este signifi cado estaría ausente, como cuando los esclavos bañados que representan a Huitzilopoch tli y sus dueños bailan así en panquetzaliztli.

Quien dice danza, dice música, omnipresente en estas fi estas, como lo muestra el cuadro IV.1.

pagne, libro II, cap. 26, pp. 115-116. [Sahagún, Historia general…, op. cit., vol. 1, libro II, cap. 26, pp. 172-173.]

*CUADRO IV.1. Música y danzas según Durán (D) y Sahagún (CF)**

Ochpaniztli

Tlacaxipehualiztli

— 15 días antes de la fi esta (CF): nematlaxo:

— músicos durante los sacrifi cios gladiato-A. danza sin canto, se mueven solamente

rios (CF): fl auta + trompeta + concha +

las manos y las fl ores

chifl idos (sentados)

B. huéhuetl

— llegada de los guerreros (D): tambor

— antes del sacrifi cio de Toci (D): nueva Toci

— fi n del combate (D): trompetas + concha +

seguida por gente cantando

fl autas

— llegada al templo de Cintéotl (CF): golpean

— después del sacrifi cio (CF): danza momot-el huéhuetl con los pies

zontecomaitotia

— templo de Toci (CF): danza de guerreros sin

— segundo día del mes (CF): ayacachpixolo canto, como en nematlaxco

(sentados).

— templo de Huitzilopochtli (CF): sacerdotes cantan y arrojan mazorcas

— bienvenida de Chicomecóatl (Borb.): 4 mú-

sicos + 1 sacerdote de Tláloc: 1 concha + 1

chicahuaztli + 1 tlémaitl + 2 trompetas

— cortejo de huastecos frente a Toci (Borb.):

3 sacerdotes como animal, en una de sus

manos: ayacachtl

Teotleco

Tozoztontli

— cuando hay marca visible (CF): procesión:
— antes de enterrar las pieles de sacrifi cados
concha + trompetas
(D): danza alrededor de los portadores:
— cuando hay esclavo arrojado al fuego:
tambor
A. chifl idos de alguien disfrazado de ardilla
B. danza de alguien disfrazado de murciélago: ayacachtli
— un día después del sacrifi cio: danzas
Tepéilhuitl
Huey tozoztli
— procesión en el lago para el baño (CF):
—los textos no mencionan música
silbato de cerámica + concha
— culto doméstico a efi gies de las montañas
(PM): cantos de los portadores + cantos de acompañamiento
— antes había sacrifi cio de representantes de la opulencia y del hambre (D): danza
magnífi ca
Quecholli
Tóxcatl
— señal del principio del autosacrifi cio (CF):
— personifi cador Tezcatlipoca (CF): fl auta + concha + cornetas
cascabel de oro
— fi n del ayuno del sacerdote de Camaxtli

— personifi cador Tezcatlipoca (D): fl auta muy (D): otros sacerdotes se le unen al son de

aguda

las conchas + tambor

— después del sacrifi cio del personifi cador de

— ofrendas a Mixcóatl (Borb.)

Tezcatlipoca (D): danza: señores alrededor

A. rueda de hombres y mujeres sin tomar-

de los que cantan, muchachas alrededor del

se de las manos

tambor

B. tañidor de huéhuetl, fuera de la rueda

— segunda parte de la fi esta (CF): danza tox-cacholoa c-a-d. danza ofi dia + huéhuetl +

ayacachtli + áyotl

** Tomado de A. Couvreur, Représentation et utilisation des instruments de musique aztèques, 2 vols., tesis de licenciatura, Université Libre de Bruxelles, Bruselas, 1999.*

CUADRO IV.1. Música y danzas según Durán (D) y Sahagún (CF)

[continúa]

Panquetzaliztli

Etzalcualiztli

— preparación de la fi esta (CF): desde ochpa-

— penitencia antes del ayuno, por ejemplo

niztli: procesión de sacerdotes: conchas +

con baño (CF):

silbatos de cerámica (CF)

A. procesión de sacerdotes: ayachicajualiztli +

— fi n de quecholli (CF):
conchas + silbatos + imitación de pájaros
A. canto tlaxotecáyotl (himno de Huitzilo-
B. cuatro se quedan en el calmécac: tepo-pochtli)
naztli + campanas en caparazón de tor-
B. danza cotidiana de los hombres y mu-
tuga + ayacachtli + conchas (sentados)
chachas públicas
— castigo de los pecadores, en el lago (CF):
— después de que los esclavos son bañados
procesión con ayachicahuaztli + conchas +
(CF): danza de sus amos con mujeres
cornetas
— fi n del ayuno de los amos (CF):
— sacerdote de Tláloc en templo (CF): aya-
A. todos los actores del sacrifi cio hacen una
chicahuaztli
danza serpenteante, no se toman direc-
— corazón de los sacrifi cados en la laguna (CF): tamente las manos: cuerdas, cerámica
cornetas + trompetas
B. músicos: viejos de los calpulli tocando
el tambor
C. esclavos danzan hasta el cansancio
— víspera del sacrifi cio (CF): esclavos danzan desgañitando
— escaramuza entre esclavos (CF): sacrifi cios sobre el teponaztli
— sacerdote como serpiente de fuego vuelve
al templo (CF): instrumentos de viento
— esclavos suben al templo para el sacrifi cio

(CF): instrumentos de viento

— día siguiente del sacrifi cio (CF): danzas en casa de los amos de los esclavos: huéhuetl

+ áyotl + ayacáchtli (sentados)

— pillaje de los telpochcalli (CF): huéhuetl +

teponaztli

— pillaje de los calmécac (CF): caracolas

— carrera en México-Tenochtitlan: arcos con

músicos de pie (D): tambor + conchas +

trompetas

Atemoztli

Tecuilhuitontli

— se inciensan las estatuas de los dioses (CF):

— 10 días antes de fi esta (CF): danza de la tlémaitl

personifi cadora de Huixtocíhuatl y de mu-

— sacerdotes llevan ornamento de las efi gies

jeres: bailarinas tomadas de cordones

de las montañas (CF): teponaztli + ayaca-

— en el momento del sacrifi cio (CF): conchas chtli + áyotl

+ trompetas

— se velan las efi gies: fl autas tocadas por jó-

— danza de concubinas y sus admiradores (D)

venes de los telpochcalli

— Xochipilli sobre angarillas (Magliabechia-

nus): concha

Títitl

Huey tecuílhuitl

— antes del sacrifi cio (CF): personifi cadora

— antes de la fi esta (CF): danza de guerreros de Ilamatecuhtli debía bailar al son de los

y de mujeres: huéhuetl (+ teponaztli) tambores tocados por ancianos

— noche antes del sacrifi cio (CF):

— después del sacrifi cio (CF): sacerdote per-A. mujeres velan con la personifi cadora de

sonifi cador de Ilamatecuhtli danza con la

Xilonen: tecomapiloa

cabeza de la sacrifi cada

B. sacerdotes acompañan: conchas

— después de esta danza (CF): el mismo sa-

— poco antes de subir al sacrifi cio (CF): chi-cerdote ejecuta la danza báculo

cahuaztli

310

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

CUADRO IV.1. Música y danzas según Durán (D) y Sahagún (CF)

[concluye]

— después del sacrifi cio (CF): danza únicamente femenina

— antes del sacrifi cio (D): personifi cadora baila y canta

Izcalli

Tlaxochimaco

— décimo día (CF): efi gie de Xiuhtecuhtli — después de adornar el templo con fl ores honrado con cantos

(CF):

— cada cuatro años (CF): esclavos y cautivos A. rueda de hombres y muchachas públi-van al lugar de sacrifi cio: danzan y cantan

cas que se dan la mano

a viva voz

B. músicos en retirada (momóztli): huéhuetl

— cada cuatro años: después de este sacrifi -
cio: danza de los grandes señores y el rey
únicamente

— cada cuatro años: danzas en la designa-
ción de los padrinos y madrinas de los ni-
ños pequeños

Atlcahualo

Huey miccaílhuitl

— angarillas con escolta (CF): fl autas +

— velación de la fi esta (CF): cautivos danzan trompetas
con sus amos

— danza antes del sacrifi cio (D): teponaztli

— después del sacrifi cio (CF): danza ofi dia

— sacrifi cio en el lago (D): trompetas +
con hombres y mujeres
fl autas + conchas

— después de subir al poste (CF): escolta del vencedor: concha

— después del sacrifi cio (D): danza de grandes señores y jóvenes:

A. rueda de señores rodea a la de jóvenes

B. el guía lleva disfraz de pájaro o murcié-
lago: sonajas

C. tambor ritma la danza (¿ huéhuetl del
Borbónico?)

El apercibimiento apaciguador

Al hablar de la fi esta de Quetzalcóatl en Cholula, Durán explica que nueve días antes dos venerables dignatarios del templo iban a humillarse y a decir a la imagen del dios: "Señor, sepa vuestra ma-

jestad cómo de aquí a nueve días se le acaba este trabajo de bailar y cantar, y sepa que ha de morir".25 El "señor"

así instituido debía responder: "Fuese muy en hora buena".

Esta ceremonia —prosigue Durán— se llamaba neyolmaxilti-liztli, que él traduce como "apercibimiento" o "satisfacción", 25 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 6, pp. 63-64.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

311

aunque el diccionario de Molina lo traduce de manera más completa como "contentamiento, o satisfacción del que está contento y satisfecho de lo que deseaba saber".26

Entrar en la arena

Para las cuatro veintenas — quecholli, panquetzaliztli, izcalli y huey tecuílhuitl—, los informantes de Sahagún mencionan un rito llamado xalaquia, "entrar en la arena", pero lamentablemente no lo describen ni lo explican, sólo sabemos que tenía lugar la víspera o el día mismo de la ejecución. Para Seler se trata de una expresión técnica que designaba la última salida en público de las víctimas antes de su ejecución. Anderson y Dibble, los editores y traductores del Códice fl orentino de Sahagún, consideran en cambio que entrar en la arena era una

"ceremonia literalmente actuada", y tal vez tienen razón. A veces, en los códices montículos o espacios de arena aparecen ante los templos.27 En el mito del nacimiento de Huitzilopochtli en Coatépec se habla de un lugar llamado coaxalpan, "sobre la arena de serpiente" o "sobre la arena de todos", que se encontraba frente al Coatépec, la pirámide principal de México-Tenochtitlan. Probablemente estos espacios simbolizaban

—arguye Brotherston— el Tlalocan,28 y se puede citar para ello el himno a Yacatecuhtli, que califi ca al paraíso de Tláloc de xalli itepeuhia, "donde la arena está extendida". Durán confi rma la relación entre arena y paraíso cuando dice que en el país de origen de

los mexicas, Aztlan, donde no se moría, había una gran montaña de arena que bastaba escalar para rejuvenecer, pero sólo las personas ligeras lo lograban.29

La "arena" estaba ligada a un lugar real y el rito consistía probablemente en pisarla. Al hacer entrar a las víctimas en la arena, se indicaba que iban a penetrar pronto en el Tlalocan.

No carece de interés señalar, a propósito de esto, que las vícti-26 En el Manuscrit mexicain, p. 362, neyolmaxilistli se traduce como "conciencia o dictamen proprio".

27 G. Brotherston, "Sacred Sand in Mexican Picture-Written and Later Litterature", ECN, 11, 1974, pp. 303-309.

28 Idem.

29 Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 27.

312

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

mas bañadas que representaban a los dioses nunca realizaban este rito,30 ni tampoco los prisioneros de guerra, cuyo destino primero, específi co, era la Casa del Sol. Al menos, así sucede en el caso de las ciudades.

La ascensión hacia los dioses

En general el camino hacia la muerte era una ascensión, larga si se trataba de una pirámide, o al menos de algunos peldaños o una simple plataforma en otros edifi cios. Al parecer, se les retiraban sus atavíos y bandera a los guerreros en la base de la pirámide, mientras que a los ixiptla de dioses, arriba.31

Los esclavos bañados, o en todo caso los que pertenecían a comerciantes, subían acompañados del sacrifi cante y de su mujer o de un pariente. Las comadronas, que también eran sacrifi cantes, llevaban a Toci al templo. En otros casos se habla de mantenedores (teanque). 32 El sacrifi cador mismo iba por Xilonen y bailaba a su alrededor; agitaba un palo de sonajas, le aventaba yauhtli y la llevaba como a

sus nupcias al templo de Cintéotl para decapitarla. Los sacerdotes personifi cadores de dioses llevaban a Ilamatecuhtli. En Ameca (RG), en cambio, dos "padrinos" acompañaban a los cautivos. A veces la víctima iba sola, como Tezcatlipoca o Tlacahuepan Ixteocale Huitzilopochtli en tóxcatl. En México-Tenochtitlan los sacerdotes iban a buscar a los guerreros y los llevaban de los cabellos hasta la cumbre.33

Brundage cree que el guerrero que sube la escalera simboliza el Sol ascendente.34 Es cierto que Durán lo dice, pero solamente a propósito de aquel que lleva un mensaje al Sol, sacri-30 Mixcóatl, varias Coatlicue y dioses del pulque en quecholli, o Huitzilopochtlis en panquetzaliztli, dioses del fuego en izcalli y Xilonen en huey tecuílhuitl.

31 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 29 (CF, libro 2, p. 114). Conquistador Anónimo, op. cit., cap. 15; RG de Acolman, cap.

14: se viste a los cautivos con "ricas mantas y con fl ores en la mano y danzan hasta llegar a lo alto del templo y ahí se les desviste con delicadeza".

32 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 33.

33 Ibid., libro II, cap. 21 (CF, libro 2, p. 47).

34 B. C. Brundage, A Rain of Darts. The Mexica Aztecs, University of Texas Press, Austin, 1972, p. 104.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

313

fi cado en su fi esta, el día 4 Movimiento a mediodía, sobre una pequeña plataforma. Nada permite extrapolar esta aserción de Durán, que además puede tratarse sólo de una más de sus interpretaciones.

2. LOS LUGARES, VÍAS Y MEDIOS DE EJECUCIÓN

Los lugares

Templos, estructuras y lugares div ersos

Cualquiera podía ser un lugar de culto en Mesoamérica, ya que en todas partes había dioses y espíritus, porque todo estaba personifi cado y era posible entablar diálogo con prácticamente cualquier cosa. El valioso libro del extirpador de idolatrías, Ruiz de Alarcón, activo en las ciudades del centro de México a principios del siglo XVII, nos describe las ofrendas que se ponían sobre los caminos, en montones de piedras, encrucijadas y ante peñascos con forma de rostros para honrar a las montañas, vientos, nubes, cauces de agua, lagunas, fuentes y, sobre todo, al fuego, considerados dioses; habla también de los bultos sagrados que las familias conservaban y se legaban de generación en generación, cálices para libación, estatuillas de ídolos muy adoradas escondidas bajo los altares domésticos o en los graneros, así como efi gies de amaranto. Describe ritos estacionales, penitencias por extracción de sangre en la montaña y, en suma, un importante culto rural, familiar y pro-vinciano, que incluía todos los elementos esenciales de los cultos de las grandes ciudades, salvo los sacrifi cios humanos, que él evidentemente no pudo haber observado; un culto en contacto directo con el ambiente natural, que es el dominio de lo sobrenatural, en particular las montañas, las fuentes, las cavernas, vías de acceso al cielo, al paraíso de Tláloc, a los lugares de los que han surgido los pueblos y al país de los muertos.

La ciudad —con sus pirámides-montañas, sus fuentes y sus arroyos canalizados, sus planicies convertidas en grandes plazas y en patios— recrea la naturaleza, pero reordenándola, geometrizándola, imprimiéndole el sello de la cultura. Si bien los dioses habitaban en los templos-cavernas en lo alto de las

pirámides (teocalli, "casa del dios"), para muchos de ellos su verdadera residencia se encontraba en la montaña, adonde, por lo de-

más, seguían dirigiéndose los sacerdotes cotidiana-mente, así como los grandes del reino en celebraciones precisas, como atlcahualo.

El culto oscilaba, pues, entre estos dos polos: campo y montaña por una parte y ciudad por la otra; dominio de los dioses y dominio de los hombres; naturaleza y cultura. Esta última reproducía a la primera moldeándola y, si bien los hombres captaban a los dioses para controlarlos, también se humillaban y autodestruían ante ellos para que les perdona-ran sus manipulaciones. De ahí que los sacrifi cios tuvieran lugar principalmente en la ciudad, donde se aglomeraba la mayoría, pero también en el exterior, en los numerosos santuarios habilitados sobre esas verdaderas pirámides que son las montañas, con sus cavernas que conducían a los dominios de Tláloc y del Señor del País de los Muertos, o incluso en la laguna, con su caverna de Pantitlan.

Se abandonaba a veces la ciudad para buscar a los dioses de la tierra, del agua y de la lluvia, pero también a los dioses de la caza, como Mixcóatl Camaxtli, en quecholli, o como Tezcatlipoca, dios lunar, desordenado e imprevisible, que representaba la tierra y el cielo nocturno, llamado incluso "Señor del Infi er-no", a veces confundido con el dios jaguar Tepeyóllotl, "Corazón de la Montaña". En Tepepulco, durante Detención de las Aguas y Caída de Lluvias, todos iban a realizar sacrifi cios en las montañas. También se dice que en Barrido se mataba a mujeres en los cruces de caminos, a las que espantaban a veces las mujeres divinas muertas en parto.35 Ya hablamos del campo de batalla como horno purifi cador, y volveremos a hacerlo.

Podemos imaginar que en su origen la pirámide —de hecho una pirámide dividida en niveles— fue por un lado la casa de los jefes y por el otro, por supuesto, la montaña, que acercaba al cielo y a los dioses. Su fachada se llamaba cielo y en su techo fi guraban estrellas, mientras que varios ejemplos etnográfi cos muestran que las voluminosas escalinatas podían simbolizar los niveles celestes inferiores. En la cima, ante el santuario, se 35 Códice magliabechiano, 39.

producía una ruptura de nivel: ahí el hombre veía al dios a la cara. La pirámide, especie de montaña, era un depósito de agua y un puente hacia Tláloc y el país de los muertos; por ello se enterraban ahí los restos de los reyes muertos e incine-rados, mientras que en sus costados había nichos con los restos de divinidades sacrifi cadas y todas las riquezas del Tlalocan. Además, muchas montañas se consideraban dioses, y hay que recordar que la pirámide-montaña artifi cial de México-Tenochtitlan era llamada Huitzilopochtli. Esta gran pirámide, así como las de Tenayuca, Teopanzolco y Texcoco, por ejemplo, eran dobles y sostenían dos santuarios: el de Huitzilopochtli y el de Tláloc, Sol y Tierra-Lluvia, el dios de los recién llegados y el de los autóctonos. Formaba un solo bloque, pero el acabado que la recubría era diferente en el norte y en el sur, pues había que mantener la idea de dos edifi cios en uno solo, la unión de contrarios. Los fl ancos eran bastante rectos, de manera que se disponía de un vasto espacio en la cumbre, sobre todo en el frente, pero también alrededor de los santuarios, a los que se accedía por dos escaleras largas y majestuosas. Estos vastos y altos templos se componían principalmente de una antecámara y de una cella propiamente dicha con ba-quetas y un altar en que se encontraba la estatua principal del dios, eventualmente fl anqueada por otras estatuas. La parte alta del techo hacía las veces de almacén, por no decir arsenal; Alva Ixtlilxóchitl precisa que comprendía tres niveles.36 Según Cortés, las salas eran "de maravillosa grandeza y altura, y de muchas labores y fi guras esculpidas, así en cantera como en el maderamiento […] [Todas las capillas] estaban llenas de sangre que sacrifi can".37

Sabemos desde Sahagún que la pirámide de Huitzilopochtli reproducía el lugar del nacimiento y triunfo del dios, el Coatépetl. Se ha creído entonces que la pirámide de Tláloc correspondería con la mítica Montaña del Sustento, de donde provenía el maíz, pero nada lo comprueba y el mito parece contradecir esta hipótesis, pues cuenta

que los tlaloque lograron apropiarse de todos los alimentos de la montaña. Por lo 36 Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Historia chichimeca, en Obras históricas, UNAM-IIH, México, 1975-1977, cap. 37, p. 99.

37 Hernán Cortés, Cartas y documentos, Porrúa, México, 1963, segunda carta, p. [74].

316

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

demás, los indios informantes de Sahagún dicen claramente que el templo de Tláloc se llamaba Tlalocan.38

Se califi ca a menudo a la gran pirámide también eje y centro del mundo, pero los argumentos en este sentido valen igualmente para cualquier pirámide principal de cualquier ciudad.

Además, la pirámide no se encontraba en el centro del Templo Mayor y era doble. Si existía un eje del mundo, ¿pasaba por la pirámide de Tláloc o por la de Huitzilopochtli? ¿O era un eje doble? ¿Qué hacer entonces de ese otro recinto sagrado, a un kilómetro del otro, en la ciudad vecina de Tlatelolco, que consistía en una pirámide doble de igual tamaño?, ¿era también un eje cósmico? Todo esto comprueba, una vez más, la importancia del dualismo, de la bipolaridad. La isla en la laguna de México ("ombligo del agave" o "de la luna") estaba ciertamente en el centro del valle y del Imperio, y muchos la veían como el centro del mundo, pero este centro era una unión de contra rios, con dos ciudades, la solar Tenochtitlan y la lunar Tlatelol co, dos Templos Mayores, y en cada uno de ellos una gran pirámide doble dedicada al Sol y a la Tierra. Una bipolaridad que responde también a los dos árboles que sostienen el cielo.

Según los textos sobre la fundación de la ciudad, la pirámide principal de Tenochtitlan se erigió en un espacio particularmente marcado: en ese lugar había una estera (trono) donde Quetzalcóatl se recostó, así como una fuente y una caverna; también ahí yace enterrado el corazón de Cópil —el sobrino enemigo de Huitzilopochtli

—, del cual nació el nopal en que el águila solar Huitzilopochtli devoró a la serpiente tenebrosa.

También ahí, cuando llegaron los mexicas, Tláloc hundió a uno de sus sacerdotes hasta el fondo del agua para desear, por su mediación, la bienvenida de su hijo Huitzilopochtli.39 Es un lugar de poder, de triunfo, de contacto con las divinidades de la tierra y del cielo. Ahí se construyó primero una sencilla casa

"de niebla", "raíz de la ciudad", que crece a medida que aumenta el poderío del dios y de su pueblo.

Es preciso, en efecto, hacer crecer a Huitzilopochtli, volverlo más grande y fuerte. Se lograba simbólicamente, a través de las victorias y sacrifi cios, que "ellos ensalzasen y aventaja-38 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, ap. 2, p. 179.

39 Códice Aubin, 24v-25r.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

317

sen la altura de la casa y templo de Huitzilopochtli",40 pero se hacía más concretamente ampliando con cierta regularidad la pirámide, ya sea adosándole una fachada más bella, ya envol-viéndola enteramente en un nuevo edifi cio con un templo nuevo en su cumbre. En México-Tenochtitlan las excavaciones han permitido reconocer la pirámide primitiva, nombrada fase II

—pues quizá recubriera otra más antigua, hecha de materiales perecederos—, con los santuarios de Tláloc y del dios solar, con pinturas murales del dios del maíz al lado de Tláloc, con nichos para ofrendas y esculturas, entre las cuales estaban las dos piedras de sacrifi cio de las que hablaremos más adelante.

Esta fase II, que se remonta quizá a los inicios del siglo XIV, fue ampliada en su fachada en tres ocasiones (fases IIa, b y c), y luego envuelta completamente en una pirámide III. A ésta sucedió la fase IV, con la fachada ampliada en IVa y IVb.

La fase IVb es particularmente interesante porque, si para la II se conservó en lo alto de la pirámide el santuario, esta vez lo que se encontró fue la base y su terraza, que, delimitada por grandes serpientes ondulantes, tiene labradas cabezas de serpiente sobre las rampas de las escaleras, pero sobre todo, ante la escalera del sur que lleva al templo de Huitzilopochtli, se descubrió un enorme disco de piedra, casi redondo, con un suntuoso relieve de una imagen de Coyolxauhqui descoyuntada. Así, la pirámide era realmente el Coatépec, la Montaña de las Serpientes, que Coyolxauhqui y sus hermanos, los 400

Huitznahuas, ascendieron para matar a su madre antes de que diera a luz al Colibrí Zurdo; pero el dios nació, mató a Coyol xauhqui, quien cayó cuesta abajo, y aniquiló a los 400.

Panquetzaliztli reactualizaba esto y, cuando los cautivos eran ejecutados en profusión, se arrojaban sus cuerpos escaleras abajo, de modo que debían caer sobre la imagen descoyuntada de Coyolxauhqui para el banquete caníbal. Siguen las fases V, VI y VII —pero todas estas fases no toman en cuenta varias etapas menores—. De la fase que podía haberse apreciado a la llegada de los españoles no queda prácticamente nada; se destruyó el edifi cio.

Envolver un edifi cio en otro, a la manera de las matrios-40 Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., cap. 30, p. 318. [Crónica mexicana, Leyenda, México, 1944, p. 114.]

318

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

kas rusas, era una antigua costumbre en Mesoamérica, gracias a la cual se han descubierto construcciones a veces perfectamente conservadas. Se calcula que la gran pirámide doble de Tenochtitlan medía aproximadamente unos 90 metros de largo por una altura de 25 a 30 metros, sin considerar los santuarios. La de Tlatelolco conoció un número similar de amplia-ciones y debía de ser más o menos igual de grande, mientras que la pirámide doble de Texcoco habría

sido más importante, pero para defi nir esto sólo se cuenta con testimonios texcocanos del siglo XVI.

Entre los edifi cios erigidos hay que mencionar también las "pirámides redondas" —denominación impropia pero habitual—, es decir, aquellas en que los bloques superpuestos de mayor a menor son redondos, así como el santuario superior.

Estas edifi caciones estaban dedicadas a Quetzalcóatl bajo su aspecto de Ehécatl, dios del viento, del aliento vital y de la vida simbolizadas por un caracol, forma que recuerda su construcción. En Huexotzinco había un templo así dedicado a Mixcóatl-Camaxtli.41 Otros templos redondos, más bajos,42 contaban con una apertura con forma de hocico de serpiente. En los códices (sobre todo el Borgia) un templo redondo fi gura frente a un templo cuadrado. Parece que el primero se asocia a lo masculino y el segundo a lo femenino, como en China. Otros edifi cios circulares más pequeños debían seguramente de servir para quemar madera y ofrendas en honor de los dioses.

La gran pirámide de Tenochtitlan se erigía al este del vasto recinto ceremonial en el corazón de la ciudad, a la que dividían dos calzadas rectilíneas, una de norte a sur y la otra de este a oeste, que se cruzan en el recinto sagrado, una disposición quizá copiada de Teotihuacan. En este recinto de 400

metros de largo se aglomeraba gran cantidad de construcciones de todo tipo y monumentos —77 según una lista esta-blecida por los informantes de Sahagún—.43 En cuanto a los edifi cios en que se desarrollaban los sacrifi cios humanos, se 41 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 7, p. 73.

42 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. I, cap. 4.

43 Vid. en especial A. Couvreur, "La Description du Grand Temple de Mexico par Bernardino de Sahagún (Codex de Florence, annexe du Livre II)", JSA, 88, 2002; habla de la lista de "edifi cios"

del Templo Mayor, pero el título en náhuatl se limita a señalar "todo lo que estaba [en] el (o los) teocalli mexicas".

mencionan alrededor de una veintena de templos (no siempre es posible determinar el tipo de construcción), nueve "casas", entre las cuales había arsenales, un calmécac, dos tzompantli, dos cuauhxicalli y un temalácatl —estos tres últimos ubicados seguramente sobre plataformas o incluso sobre la terraza inferior de los templos—, dos campos de juego de pelota y algunos lugares diversos, como una gruesa columna consagrada a Venus y por último una casa de calpulli. Había otros edifi cios para los que no se mencionan sacrifi cios humanos, pero no signifi ca que no los hubiera: pequeñas casas de calpulli cerca del recinto, otros calmécac, una escuela de trompetistas, estanques y fuentes, espacios de danza, tal vez también parques sagrados y diversas plataformas. Las excavaciones han sacado a la luz varios templos pequeños que imitan a veces la arquitec-tura y la pintura de Teotihuacan, o bien edifi cios bajos, co mo el Edifi cio de las Águilas, ricamente decorado con banquetas en relieves arcaizantes, de inspiración tolteca o inspirados en algún sitio de esta civilización en el valle de México, pinturas murales y, para terminar, espléndidas estatuas en cerámica de tamaño natural de guerreros águilas y muertos vivientes, todo lo cual debió inundarse en sangre antes de que el edifi cio sirviera como base del otro. Las excavaciones como las del Templo Mayor también han aportado numerosos monumentos

suntuosos de piedra, colocados en nichos habilitados en los laterales o en lo alto de las pirámides y en los edifi cios.

Tlatelolco gozaba de un Templo Mayor igualmente impresionante, pero las excavaciones han revelado mucho menos obras de arte notables. A esto se suma que los diferentes barrios y calpulli de Tenochtitlan y Tlatelolco tenían también su propio centro ceremonial,

con construcciones y esculturas de calidad. En Cempoala, una ciudad mediana no lejos de Veracruz, se contaban 11 de estos centros, acondicionados con recintos, de tamaño variable y diseño irregular; el principal (75 000 metros cuadrados) contaba con relativamente pocos edifi cios, dejando mucho espacio a la concurrencia.

Entre los recintos rituales el ambiente era normalmente mucho más aireado de lo que se imagina, pues lo ocupaban jardines y campos, incluso en una megápolis como México-Tenochtitlan, a juzgar por el "Plano en papel maguey". Afuera, como el paisaje estaba lleno de potencias, los aztecas frecuen-

temente levantaron templos o tallaron imágenes en las rocas, como en Tezcotzinco, en Chapultepec y sobre todo en Mali-nalco, que comprende varios templos redondos cuyo ornato escultórico alude al águila y al jaguar, representantes del Sol y de la Tierra.

Dentro de la ciudad los sacrifi cios humanos tenían lugar habitualmente en el Templo Mayor o en los recintos ceremoniales de barrio, o tal vez en muchas partes, como para la inauguración del Templo Mayor en 1487, durante la cual 10 templos ofi ciaron al mismo tiempo. Como pudo notarse, los espacios más diversos podían fungir de escenario, pero las pirámides eran, por supuesto, el lugar ideal. El ascenso de la víctima —y del sacrifi cante si se le permitía acompañarlo— era como una ascensión hacia los dioses. La escalinata era sufi cientemente empinada como para que al subir no se viera el templo, sino el cielo, lo que aumentaba la impresión de altura. Para el público, en cambio, aglomerado en los patios y en el exterior del recinto, era perfectamente posible apreciar el fascinante espectáculo que, como toda ejecución capital, se des arrollaba entre el cielo y la tierra, como convenía para tal acto mediador. Por añadidura, el Sol pasaba sobre el eje del templo casi toda la mañana y la gente miraba en su dirección, hacia la divinidad por excelencia. Por

poco que se les permitiera ocupar las gradas inferiores de otras pirámides —cosa que dudo—, como sucede actualmente en Nepal, podían seguir hasta el menor episodio: la fi la junto al espantoso tzompantli, el paso por el coaxalpan ("sobre la arena de la serpiente" o "de todos"), el ascenso del apétlac, la "estera de agua", es decir, la plataforma que enmarca a la pirámide, llamada también itlacuayan Huitzilopochtli, el

"comedero de Huitzilopochtli" (pero aquí "Huitzilopochtli"

designa, antes que nada, a la pirámide, llamada como sabemos con este nombre). El dios mismo comería arriba, donde recibía la ofrenda, pero también se alimentaba a la Tierra, que yacía al pie de la escalera bajo la forma lunar de Coyolxauhqui, el famoso monolito descubierto en 1978; el ascenso conduce al rellano fi nal o tlacacouhcan, el lugar "donde los hombres son com prados", donde "los desdichados cautivos llevarán su carga".44

44 El tzompantli, el Coaxalpan y el apétlac se mencionan en el mito de

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

321

¿Por qué la cima era un lugar de compra? Poco antes o después de la hambruna de la década de 1450 Moctezuma I y Tlacaélel verifi caron con dolor que su dios sólo estaba bien alimentado en tiempos de guerra o de lo contrario pasaba hambre; fue entonces cuando decidieron instaurar la "guerra fl orida" para asegurarle un aprovisionamiento regular, lo cual expresaron en términos de un mercado al cual "acuda nuestro dios con su ejército a comprar víctimas y gente que coma",

"tortillas calientes".45 Estas compras se hacían en el campo de batalla por mediación del ejército del dios, pero también en el altar de sacrifi cio, donde los dioses prodigan sus favores a cambio de alimento.

Al fi nal de la cadena que transformaba a la víctima en alimento se encontraba el tzompantli, que soportaría su cabeza por un buen tiempo. Ya se habló del vergel artifi cial que se remonta al periodo Clásico. Originalmente pudo haberse tratado de un simple árbol, como lo muestran el Códice Azcatitlan y, más antiguamente, las pinturas rupestres toltecas de Ixtapan-tongo.46 En Nicaragua, durante el siglo XVI, los jefes, coleccio-nadores meticulosos, mandaban cultivar varios árboles, cada uno con el nombre de un país enemigo, y colocaban en ellos las cabezas de los cautivos correspondientes.47 El tzompantli podía entonces ser esto, o una pica, o una base pequeña con dos postes que sostuvieran el palo transversal en el cual se ensartaban algunas cabezas, pero también la inmensa platafor-Coatépec como tres lugares por donde pasan Coyolxauhqui y los 400 Huitznahuas cuando toman por asalto la colina (Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro III, cap. 1). Garibay apud Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., vol. 4, p. 321, traduce apétlac como "en el agua brillante". Tlacacouhcan: Anderson y Dibble traducen: "the place where men were sacrifi ed" [el lugar donde se sacrifi caba a los hombres], corri-giendo la palabra como tlacaçouhcan, que les parece más verosímil. Tlaco-tizque: Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 29

(CF, libro 2, p. 114).

45 Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 28, pp. 232-233.

46 Códice Azcatitlan, p. 22.

47 Pedro Mártir de Anglería, Décadas del Nuevo Mundo, Porrúa e Hijos, México, 1964-1965, vol. 2, VI, 1. 6, pp. 571-572; Gerónimo de Mendieta, Historia eclesiástica indiana, Chávez Hayhoe, México, 1945, vol. 1, libro II, cap. 27, p. 144: el primer cautivo de un señor se arrojaba al pie de la pirámide y su cabeza se colocaba en un poste alto.

322

ma cuyos antecedentes en Chichén Itzá y Tula conocemos, y que el conquistador Tapia describe de este modo:

Estaban frontero de esta torre sesenta o setenta vigas muy altas hincadas desviadas de la torre cuanto un tiro de ballesta, puestas sobre un teatro grande, hecho de cal y piedra, y por las gradas de él muchas cabezas de muerto pegadas con cal, y los dientes hacia afuera. Estaba de un cabo y de otro de estas [hileras de] vigas dos torres hechas de cal y de cabezas de muerto, sin otras alguna piedra, y los dientes hacia afuera, en lo que se podía parecer, y las vigas apartadas una de otra poco menos de una vara de medir [83.6 centímetros], y desde lo alto de ellas hasta abajo puestos palos cuan espesos cabían, y en cada palo cinco cabezas de muerto ensartadas por las sienes en el dicho palo, y quien esto escribe y un Gonzalo de Umbría contaron los palos que había, y multiplicando a cinco cabezas cada palo de los que entre viga y viga estaban, como dicho he, hallamos haber ciento treinta y seis mil cabezas, sin las de las torres.48

Aprovechemos para señalar la pobre pericia aritmética de nuestros dos contadores. Imagínense en efecto, entre las dos

"torres", cuatro hileras de 17 postes (68 en total) de 20 metros de altura. Esto da, por fi la, 18 intervalos de cinco cabezas cada uno, es decir, 90 cabezas. Admitamos generosamente un esca-lonamiento de 40 travesaños, lo que nos lleva a multiplicar 90 por 40, que da 3 600 cabezas por fi la en el poste, y un total de 4 por 3 600, es decir, 14 400 cabezas. No es poco, pero estamos lejos de las 136 000; incluso suponiendo travesaños entre las fi las, lo que es muy improbable dada la necesidad de recorrer este "vergel" a fi n de poner y quitar cabezas, seguimos lejos de 136 000. Es muy probable que las "cabezas de muerto pegadas con cal" sobre las gradas o en las torres, o al menos algunas, estuvieran esculpidas en la piedra, como sucede en la base de un pequeño tzompantli sacado a la luz al norte de la pirámide de Tenochtitlan. Por otra parte, hay que decir que el tzompantli descrito por Tapia sólo tenía 25 metros de largo, mientras

que, según Durán, llegaba a 50, lo que sería del mis-48 Andrés de Tapia, Relación de algunas cosas de las que acaecieron al muy ilustre señor don Hernando Cortés, en La conquista de Tenochtitlan, 1988, pp. 108-109.

mo orden que en las ciudades notoriamente menos grandes, como Tula o Chichén Itzá. Durán añade además que se dejaban las cabezas hasta que éstas caían en pedazos o había que renovar las empalizadas. Se colocaba la cabeza ya descarnada, pero a veces con cabellos.49

Los altos postes que sostenían las "ramas" a las que se fi jaban las calaveras formaban una especie de vergel de cabezas-fruto. En el Popol Vuh la cabeza de Hun Hunahpú, el equivalente quiché de Mixcóatl, se cuelga en un árbol y se transforma en un fruto que, al escupir en la mano de una muchacha, la deja embarazada —una variante del mito de la transgresión primordial—. Las calaveras descarnadas eran huesos-semillas. Poner las cabezas en este vergel debía quizá asegurar la regeneración de los guerreros enemigos.

Estos tzompantli no eran sólo lugares de exposición. Al pa recer en el Gran Tzompantli se sacrifi caban muchos pri sio ne ros.

No se sabe en qué condiciones ni por qué, pero pro bable men te era una irrigación o una vivifi cación de las cabezas-frutos.

Otro tzompantli en el que tenían lugar sacrifi cios numerosos era el de Omácatl, 2 Caña, una manifestación de Tez catlipoca nacido en dicho día. Se dedicaban pequeños tzompantli a divinidades que recibían víctimas en gran número: Mixcóatl, Xipe, las divinidades del fuego y Yacatecuhtli.50

Otro edifi cio asociado a sacrifi cios es el huey cuauhxicalco, el "gran lugar del vaso de águila", donde, se dice, Moctezuma ayunaba para el Sol cada 260 días, y donde se inmolaban en especial a los personifi cadores del Sol y de la Luna, y a 49 Bernal Díaz del Casti-

llo habría visto un tzompantli de 100 000 cabezas en una pequeña ciudad, Xocotlan; pero en realidad no participó en la primera fase de la conquista que describe, pues permaneció en Veracruz al menos hasta la rebelión en México-Tenochtitlan, y tomó la mayoría de su información de lecturas e investigaciones posteriores. Vid., sobre este tema, M. Graulich,

"La mera verdad resiste a mi rudeza: forgeries et mensonges dans l' Historia verdadera de la conquista de la Nueva España de Bernal Díaz del Castillo", JSA, 82, 1996, pp. 63-95; S. Mund, Les Rapports complexes de l' Histo ria verdadera de Bernal Díaz avec la vérité, Académie Royale des Sciences d'Outre-mer-Classes des Sciences Morales et Politiques, Bruxelles, 2001. Diego Durán (op. cit., vol. 1, cap. 2, p. 23) precisa que se dejaban las cabezas ahí hasta que se cayeran a pedazos o hasta que hubiera que renovar las empalizadas.

50 Sobre Omácatl: Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, ap. 2 (CF, pp. 180, 183, 185-186, 189).

muchos cautivos.51 La fi esta del Sol era en el día 4 Movimiento, ya que ése era su nombre calendárico y que la era o Sol actual debía llegar a su fi n en dicha fecha. El cuauhxicalli, el recipiente, "jícara o vaso de águila" que recibía la sangre y el corazón de la víctima, podía, como el huey cuauhxicalco, ser de piedra y monumental. Esto era el famoso Calendario Azteca, pero también, y en especial, las piedras de Tízoc y Axayácatl.

Este último cuauhxicalli es el más antiguo conservado, pero se sabe que Moctezuma I había mandado labrar uno que un español encontró bajo su casa, al sur del actual palacio presi-dencial. La piedra de Axayácatl es un cilindro de 2.24 metros de diámetro y una altura de 76 centímetros máximo. La superfi cie está decorada con un disco solar cuyo centro cóncavo sirve de recipiente. El fondo de este reci-

piente tiene representado un relieve del rostro de Tonatiuh, el Sol, con una inmensa boca descarnada que contiene los restos de un semicírculo de piedra que en un momento dado debió romperse y tuvo que volverse a esculpir. En la cara lateral del cilindro fi guran motivos sacrifi ciales de la tierra y la realeza que enmarcan 11 escenas de las principales conquistas de la ciudad; éstas se representan en cada ocasión con el rey de México-Tenochtitlan como Tezcatlipoca, quien toma de los cabellos al dios tutelar de la ciudad vencida a la que acompaña el glifo correspondiente. Se puede observar particularmente la famosa conquista de Tlatelolco por Axayácatl.

La piedra de Tízoc, probablemente una década posterior a la otra, pero con un estilo mucho más sofi sticado, mide 2.70

metros de diámetro y 90 centímetros de alto; la factura de los relieves es de una gran maestría, y representa al Sol en la superfi cie superior, y en la cara lateral las 11 conquistas del reino mexica hasta Axayácatl y cuatro más que Tízoc se arroga con o sin razón. Dicho rey está representado, junto con su glifo, en la decimosegunda conquista, vestido como Tezcatlipoca-Huitzilopochtli. Los bordes simbolizan el cielo y la tierra. Aquí también el Sol está agujerado en su centro, pero un canal lleva la sangre del recipiente hacia el lado y hacia un hocico abierto de Tlaltéotl, de modo que al llenar el cáliz se daba de beber al cielo y a la tierra.

51 Ibid. , libro II, ap. 2 (CF, libro 2, p. 181).

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

325

El tercer gran monumento es también el más reciente: la Piedra de Sol o Calendario Azteca, descubierto en 1790. Sobre una enorme piedra irregular está esculpido un suntuoso disco solar (360 centímetros) que representa esta vez al astro bajo todos sus aspectos: el ente heliaco en el este, sol lunar telúrico al oeste, astro sediento de sangre y de corazones que ahuyenta las tinieblas, determina la división del tiempo (días, meses, años, siglos, eras) y acoge a los caídos en muerte

heroica, guerreros de la mañana y mujeres muertas en parto de la tarde.

Una franja de plumas de águila y de agua preciosa (sangre) alrededor del astro nos advierte que se trata de un cuauhxicalli.

Este tipo de obra, verdadero tratado teológico condensado, es típico del reino de Moctezuma II. Colocado horizontalmente parece más plato que recipiente, pero quizá esta forma particular se deba a un accidente durante el transporte de la piedra hacia donde habría de ser esculpida.

Un dibujo de Durán respalda su descripción de la fi esta del día 4 Movimiento, y muestra una Piedra de Sol similar al Calendario Azteca dispuesta sobre una plataforma rectangu-lar a la que se accedía por cuatro escaleras; sobre esta piedra se sacrifi caba al mensajero enviado al astro del día. Se encontraba, explica Durán, en un patio de siete a ocho brazas de largo, bajo el Templo del Sol, al lado de una "rueda de piedra" (temalácatl), la del sacrifi cio gladiatorio en honor del Sol.52 Este patio debía ser el "gran lugar del vaso de águila" en que el rey ayunaba para el Sol cada 260 días.53

Frente a la gran pirámide de Huitzilopochtli y Tláloc debía ubicarse otro "lugar del cuauhxicalli" con su propio reci-52 Diego Durán, op. cit., vol. 1, caps. 9-10, pp. 98, 106-107; también cap. 2, p. 24.

53 Debía encontrarse entre el Templo del Sol y el de Xipe Tótec que menciona Bernardino de Sahagún en su descripción de tlacaxipehualiztli (Historia general…, op. cit., libro II, cap. 21); vid. también su dibujo del Templo Mayor de Tepepulco en los Primeros memoriales, op. cit., y el estudio de I. Marquina, El Templo Mayor de México, INAH, México, 1960, pp. 85-91. Sobre las excavaciones del Templo del Sol (o de Xipe): A. A. Islas Domínguez, "El Templo del Sol en el centro ceremonial mexica", en Excavaciones en la Catedral y el Sagrario metropolitanos. Programa de arqueología urbana, INAH, México, 1999, pp. 51-61. También, al parecer, ha-

bía un "vaso de águila" sobre la pirámide de Huitzilopochtli: Bernardino de Sahagún, Historia general, op. cit., libro II, cap. 21; libro IX, cap. 14 (CF, libro 2, pp. 48, 66; libro 9, p. 66).

piente sacrifi cial. Ahí se quemaban los estandartes, los atavíos de papel y las pequeñas capas de las víctimas sacrifi ciales, pero también a los señores, guerreros valerosos caídos en guerra y a comerciantes muertos en expediciones o sus efi gies, el

"granero" de Ilamatecuhtli y sus fl ores en tititl, y por último al dragón de papel, "serpiente de fuego", en quecholli-panquetzaliztli.54 La lista de Sahagún menciona también un cuauhxicalco sobre el que la "imagen" de Tezcatlipoca toca la fl auta y otro más que se utilizaba en las fi estas del fuego de xócotl huetzi y teotleco.

El cuauhxicalli ordinario podía ser también una especie de escudilla de barro cocido, de madera — cuauh puede signifi -

car tanto "madera" como "águila"— o cualquier otro material.

La palabra "águila" remite al Sol; para los dioses de la tierra y de la lluvia se habla a veces de mixcómitl, "cáliz de nubes", o chalchiuhxicalli, "jícara de jade".55

Los museos de etnología de Viena y de Berlín cuentan con cuauhxicalli de piedra en miniatura, sin duda más pequeños que los reales (15.5 centímetros de diámetro y 6.5 centímetros de profundidad, el de Viena). Tiene decorado el interior, en el fondo fi gura el Sol con su nombre, 4 Ollin, y sobre la base el monstruo de la tierra, es decir, los dos destinatarios principales de la guerra sagrada. Hay por fuera, bajo una hilera de plumas de águila, algunas líneas ondulantes y glifos de jade hechos de círculos concéntricos que representan el agua preciosa, es decir, la sangre. Además, en el de Berlín una hilera de corazones estilizados adorna el borde. Imágenes de recipientes así son comunes en códices como el Borbónico.

54 Sobre el apétlac frente a la pirámide: Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro IX, cap. 8 (CF, libro 8, p. 37; libro 12, pp. 55, 63); libro II, caps. 29, 33-34, 36; libro IV, caps. 19, 21, 23 (CF, libro 2, pp. 114, 136, 147, 156-157; libro 4, p. 69; libro 12, pp. 55, 64). Este cuauhxicalli al pie de la pirámide se menciona como un cuauhxicalco aparte en la lista de edifi cios del Templo Mayor. El temalácatl está también en la lista de Bernardino de Sahagún (CF, libro 2, p. 190).

55 Toribio de Benavente, Motolinía (op. cit., vol. I, cap. 18, p. 32) habla de una

"escudilla" o un "xical de jícara", y distingue entre recipientes para el corazón y recipientes para la sangre. También puede ser de cerámica (cf. tantos recipientes con motivos sacrifi ciales encontrados en el Volador en la Ciudad de México).

Mixcómitl: Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 25

(CF, libro 2, p. 89); chalchiuhxicalli: libro II, cap. 26 (CF, libro 2, p. 94).

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

327

Dos lugares fl oridos…

En Teotihuacan, después de que los dioses se sacrifi caron, se erigieron las grandes pirámides del Sol y de la Luna y se encendió la hoguera que ardió durante cuatro días con sus noches. En el Posclásico también las fi estas y los sacrifi cios dieron lugar a vastos preparativos, que implicaron restauraciones y a veces amplifi caciones del o de los templos involucrados, así como la edifi cación de monumentos específi cos y, siempre, la decoración de estos espacios. En Guatemala, algunos días antes del comienzo de la "Gran Cuaresma", se barrían y limpiaban las calles y los templos, los cuales se adornaban con fl ores, ramas verdes, mazorcas de maíz si había, y el suelo se cubría con hojas de pino. Un día antes se barrían todas las hogueras

del templo y de los edifi cios anexos y se sacaban las cenizas. Se engalanaban las estatuas de los dioses con piedras, oro y con los vestidos más hermosos. A veces se llevaban en procesión sobre andas al son de los tambores, trompetas y otros instrumentos, o se las conducía al terreno de juego de pelota a presenciar una partida entre señores.56

Sucedía lo mismo entre los aztecas. Cada año, en ochpaniztli, limpiaban y hacían reparaciones, pero además en las fi estas se pintaban y restauraban las edifi caciones utilizadas si era necesario, y siempre se adornaban con fl ores, plantas verdes y hierbas aromáticas. Frente a los templos se colocaban grandes estandartes de plumas. Asimismo, se limpiaban lugares como el Pantitlan. Durán afi rma que la decoración de los lugares era el trabajo ordinario de los jóvenes penitentes.57

Para la coronación de Ahuítzotl y los grandes sacrifi cios que la acompañaban se decoró toda la ciudad con toldos, fl ores, ramajes, arcos y rodelas de junco. Se movilizó a barrios enteros para blanquear diversos edifi cios y, sobre todo, la gran pirámide, con la fi nalidad de que pudiera verse a 10 leguas, y se adornó de arriba abajo con fl ores y ramajes, incluso los pel-56 Bartolomé de Las Casas, op. cit., vol. 2, libro III, caps. 177-178, pp. 214, 218.

57 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. I, cap. 27, pp. 41-42; Gerónimo de Mendieta, op. cit., vol. 1, libro II, cap. 15, p. 107; Bartolomé de Las Casas, op. cit., vol. 2, libro III, caps. 176-178, pp. 215, 219, 209; Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 4, p. 42; Códice Tudela, 16v. Estandartes frente al templo: ibid. , 53; Códice Magliabechiano, 70.

328

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

daños del templo. Se construyeron también ciertas tribunas para los espectadores y otras, especiales, para los contrincantes aliados de la "guerra fl orida", desde donde pudieran ver sin ser vistos. También se menciona que se fabricaron para la ocasión miles de pebete-

ros e incensarios ricamente decorados, así como cuchillos sacrifi ciales, incienso, papel, ricas telas, atavíos, escudos, pieles, plumas preciosas, especialmente para los regalos destinados a los invitados. Debía gastarse, por lo que sabemos que costaban los banquetes, el tributo de provincias enteras. Otra cosa costosa pero indispensable era la madera que ardía noche y día en el templo "para que esté abrigado nuestro dios Huitzilopochtli", y que suponía por jornada 2 800 piezas, entiéndase grandes troncos.58

Una última etapa, preparativa pero también un ritual en sí misma, era maquillar y vestir al ídolo, como en el antiguo Egipto y, en nuestros días, en la India, Nepal o en el sureste asiático. En huey tozoztli los propios reyes iban a vestir, enga-lanar y alimentar a la estatua de Tláloc en el Tlalocan: Después de muerto (el niño), llegaba el rey Motecuhzoma con todos sus grandes y gente principal, y sacaban un aderezo y rico vestido para el ídolo y, entrando donde el ídolo estaba, él mesmo con su propia mano le ponía en la cabeza una corona de plumas ricas y luego le cubría con una manta, la más costosa que podía haber y galana, de muchas labores de plumas y fi guras de culebras; en ella poníanle un ancho y grande braguero ceñido no menos galano que la manta, echándole al cuello piedras de mucho valor y joyales de oro; poníanle ricas ajorcas de oro y piedras y a las gargantas de los pies, y juntamente vestía a todos los ido-llos que estaban junto a él.59

Luego vino el rey de Texcoco con su séquito, le puso también bellos atavíos y le ató la corona a los hombros. Lo siguió el rey de Tlacopan y por último el de Xochimilco. Hicieron lo mismo pero pusieron la corona en el suelo.60 Las riquezas aban dona-58 Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., caps. 30, 68-69, pp. 321, 494-502; Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro III, cap. 1; los fuegos: también Diego Durán, op. cit, vol. 1, cap. 12, p. 120.

59 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 8, pp. 83-84.

60 Ibid. , vol. 1, cap. 4, p. 39; Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. I,

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

329

das después de las ceremonias eran tales que se tuvo que de jar guardias para impedir que los del valle de Puebla saquearan el lugar.

Las piedras y los altares de sacrifi cio

Las grandes esculturas monumentales de que se ha hablado hasta ahora eran, en primer lugar, recipientes y probablemente, para la piedra de Axayácatl, igualmente un temalácatl, pero hacían también las veces de altares de sacrifi cio: las descripciones de los sacrifi cios y ciertos dibujos de Durán no dan lugar a la menor duda. Las piedras de sacrifi cio (téchcatl) comunes destinadas al sacrifi cio por escisión del corazón eran claramente más pequeñas; fi guran frecuentemente en los códices y nos han llegado varios ejemplares. Era —afi rma Sahagún—

una piedra roma de tres palmos de alto o poco más, y dos de ancho, es decir, una vara o casi 84 centímetros.61 Durán la describe como alta hasta el talle y tan angulada que la víctima, al acostarse, "se doblaba de tal suerte que, en dejando caer el cuchillo encima del pecho, con mucha facilidad se abría un hombre por medio, como una granada".62 Estaba colocada frente a la entrada del templo —continúa— y a menos de dos pies del último peldaño de la escalera de la pirámide, de manera que se podía fácilmente echar a la víctima escaleras abajo tras la ejecución.63 En los códices la piedra es más o menos trapezoidal con la punta a veces redondeada.

Los testimonios conservados confi rman estas descripciones a grandes líneas, pero muestran también cuán numerosas pueden ser sus variaciones. Así, un téchcatl encontrado en Los Ídolos, cerca de Misantla, y otro en Chalaguita-Los Ídolos, en Veracruz, tienen forma de bala, como el monte Pan de Azúcar en Brasil, con los fl ancos li-

geramente convexos y la parte de arriba chata. El menor es de 88 centímetros de alto y la superfi cie de 66 centímetros de largo; tiene grabado en altorrelieve cap. 30; Diego Durán (op. cit., cap. 8, pp. 83-84) en el capítulo 4 describe la indumentaria de Tezcatlipoca en tóxcalt.

61 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., vol. 1, libro II, cap.

2, p. 20 (Porrúa, vol. 1, pp. 111, 141).

62 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 3, p. 32.

63 Toribio de Benavente, Motolinía, Historia…, op. cit., cap. 6, p. 216.

a un individuo que sostiene un cuchillo de sacrifi cio en las manos. La otra llega casi a un metro y tiene una superfi cie de alrededor de 43 centímetros de diámetro; en uno de sus lados fi gura un individuo de frente con los brazos cruzados. El Museo Nacional de Antropología de México conserva, por su parte, una piedra cónica de sólo 37 centímetros de alto que lleva tallados los glifos "piedra verde", símbolo por excelencia de lo valioso, aquí probablemente la sangre.64 Otra, trapezoidal y de sección cuadrada, está decorada con una serpiente de dos cabezas, una en cada extremo; su cuerpo tallado cubre la superfi cie, mientras que las cabezas sobresalen en altorrelieve. (En su decimoprimer libro consagrado a la historia natural de México, Sahagún describe una serpiente de dos cabezas, una en cada extremo, que sus informantes creen tan real como la serpiente emplumada o cualquier otra serpiente. Según ellos, este animal temible se llama maquizcóatl, "serpiente pulsera", o incluso tetzauhcóatl, "serpiente espanto", o "serpiente augurio", mal augurio. Si alguien la ve —lo que es raro, aclaran los indios no sin razón— es señal de que va a morir, ya que lo mata de espanto. Hay que tomarla y hacer con ella un anillo o una pulsera. Si la serpiente está conten-

ta, la muerte será apacible, pero en caso contrario no será buena.65 Esta serpiente se asociaba entonces estrechamente con el sacrifi cio humano. Para convencerse de ello basta con ver la gran piedra de Coyolxauhqui, muerta al pie de la gran pirámide de México: lleva brazaletes maquizcóatl alrededor del torso, de los brazos y de las piernas. El simbolismo de esta serpiente explica así su presencia en estas piedras, y la volveremos a encontrar pronto en otro instrumento sacrifi cial.)

La altura de la piedra con el maquizcóatl es de 92.5 centímetros, pero una parte se encontraba ciertamente hundida en el suelo. Se encontró una piedra parecida, pero sin adornos, 64 M. Graulich, "Sacrifi cial Stones of the Aztecs", en D. Forest (ed.), The Simbolism in the Plastic and Pictorical Representations of Ancient Me xico, Bonner Amerikanistische Studien, Bonn, 1993; H. Beyer, "La piedra de sacrifi cios (Techcatl) del Museo Nacional de Antropología, Historia y Etnografía de México", en Disertaciones científi cas de autores alemanes en México, Servicio de Informaciones Alemanas en México, México, 1918.

65 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro XI, cap. 5, fol. 3

(CF, libro 11, pp. 79-80).

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

331

in situ, frente al Templo de Sol y a dos metros de la escalera de la fase II de la gran pirámide de Tenochtitlan. La parte visible es de 50 centímetros, pues se encuentra sumida profundamente. Este descubri miento permite rectifi car la interpretación que se hace regularmente de la posición de la víctima: aunque los dibujos de los códices dan la impresión de que se le acostaba en paralelo al edifi cio y a la escalera, la postura quedaba perpendicular a éstos, sin que se pueda precisar si la cabeza daba al templo o al otro lado.66

Las piedras descritas hasta ahora no son muy elaboradas.

Debía de haber otras más ambiciosas, como la piedra cónica en forma de serpiente emplumada que se enrosca sobre sí misma y cuya gran lengua bífi da se transforma en glifo de la guerra, atl tlachinolli, agua-fuego o agua-campos quemados.

Su forma y su altura (110 centímetros de alto, 80 centímetros de base) parecen confi rmar este uso, al igual que la serpiente emplumada: en el Chichén Itzá tolteca se asocia a este reptil con el sacrifi cio por ablación del corazón, y en un caso tiene el mismo papel que el altar.67

Además de los téchcatl trapezoidales y cónicos, había pa-ralelepípedos. Clavijero describe un altar mexica de piedra verde cuya medida era de 2 por 1 varas. Otro hallazgo arqueológico afín podría ser la piedra llamada Itzpapálotl del museo de Antropología de México. Este bloque de aproximadamente 100 centímetros por 50 centímetros de base y de una altura de 78 centímetros exhibe, en sus profundos grabados, motivos sobre el sacrifi cio humano. En los lados y la base parecen fl otar manos y pies sangrantes, así como huesos y ojos en un fondo acuático que podría ser sangre y una gran mariposa que, recubierta con cuchillas de pedernal, lleva corazones en sus patas. Lo más interesante, sin embargo, es la cara supe-66 Largo de 45 centímetros, espesor de alrededor de 15 centímetros. La posición de la víctima fi gura correctamente en el Códice Borgia (33-34) y sobre la Estela 14 del sitio maya de Piedras Negras, erigido hacia el año 761. En el Borgia la cabeza está volteada hacia el santuario, sobre la estela que da al espectador. Entre los mayas se han encontrado piedras de sacrifi cio en Chichén, Mayapán y Tulum: K. Helfrich, Menschenopfer und Tötungsrituale im Kult der Maya, Mann, Berlín, 1973, pp. 87-90.

67 En el museo de la Ciudad de México. Chichén: por ejemplo, las pinturas de la bóveda del Templo superior de los Jaguares, en el Gran Campo de juego de pelota, y del Templo de los Guerreros, zonas 19, 20, 21.

332

rior, que muestra, sobre un fondo de líneas ondulantes, a un guerrero semiarrodillado y completamente armado que sostiene un estandarte, mientras de su pecho abierto salen caudales de sangre. Este relieve, que representa y explicita lo que pasaba sobre la piedra, tiene la ventaja de inmortalizar el homenaje a los dioses, ya que para los antiguos mesoamericanos tanto como, por ejemplo, para los egipcios la imagen era la cosa representada. Además, imagen en náhuatl se decía ixiptla.

El téchcatl del templo solar de la fase II es de una sobrie-dad total, si bien frente al santuario de Tláloc se levanta una gran escultura un poco tosca pero muy elaborada y ricamente coloreada que representa a un hombre apenas acostado sobre su espalda, las piernas plegadas, el rostro viendo hacia el lado, y sostiene en el abdomen un recipiente cilíndrico. Este tipo de escultura, bautizada en el siglo XIX con el nombre fantasioso de Chac Mool, ya existía en Chichén Itzá y en Tula; apareció en la época de los toltecas, y de ahí pasó a los mexicas. Sobre la pirámide de México-Tenochtitlan, el Chac Mool está en paralelo a la escalinata y su rostro mira al exterior. Sus atributos y atavíos son manifi estamente los de la divinidad de la lluvia, sobre todo los que fi guran en el códice mexica del Palacio Borbón. En otras versiones más tardías y más acabadas aparecen también los tlaloque, pero los recipientes que sostienen son típicos cuauhxicalli con el borde adornado con corazones y plumas. Ahí es, entonces, donde se colocaban los corazones, pero estos recipientes —que no son cóncavos, salvo en la fase II en que la superfi cie superior está ligeramente ahuecada— fungían también de altares de sacrifi cio. La víctima se extendía perpendicularmente en la piedra, con los riñones a la altura del recipiente, y a continuación se colocaba el corazón en este recipiente plano. Un texto registra este uso, confi rmado por el hecho de que el borde del recipiente llega a la misma altura que la piedra sacrifi cial del santuario sur. Había entonces, del lado del Sol, una piedra sencilla, lisa, trapezoidal y sin ninguna de-

coración; y del lado de Tláloc, una escultura policroma y compleja de rica iconografía. ¿A qué corresponde este contras-te? A una realidad que es también un poco fi cción, o al revés.

Tláloc es la tierra, el rico autóctono que acoge a Huitzilopochtli en Tenochtitlan; también es el patrono de los sacerdotes, tenedores de libros y del antiguo saber que se encuentra en

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

333

ellos. Huitzilopochtli, en cambio, es el joven guerrero, el nómada austero, el más joven, el recién llegado. Es esto lo que quiere expresar y perpetuar, un contras te que se encuentra a veces en los libros. Los códices sacer dotales, de contenido religioso, son complejos, detallados, minuciosos, esotéricos y llenos de color. Los códices históricos de tradición "chichimeca", bárbara, como el Xólotl o el Boturini, arcaizantes, resultan infi nitamente más sencillos, con personajes a menudo minimalis-tas, sólo delineados y con pocos colores.

Al parecer durante la amplifi cación de la pirámide, bajo el reinado de Ahuítzotl, se colocó una efi gie de Coyolxauhqui junto a la piedra de sacrifi cio. El Museo de Antropología conserva una cabeza colosal en piedra verde de la diosa decapitada, cuya cabeza, en el mito, se había quedado en la cima del Coatépec.68 Se encontró cerca de la gran pirámide y, en efecto, es probable que yaciera junto a la plataforma, cerca de la piedra de sacrifi cio, como lo afi rma Durán;69 su forma, su altura

—casi un metro— así como la calidad de Coyolxauhqui como víctima prototípica permiten imaginarla como un excelente altar de sacrifi cio, pero ningún texto sostiene esta hipótesis. El gran grabado redondo que muestra a la diosa descoyuntada escaleras abajo tiene sin duda más razones para ser califi cado de altar de sacrifi cio, pero ya hablaremos de ello en breve.70

Ciertos sacrifi cios por ablación de corazón se hacían en el teponaztli, un tambor horizontal de madera con una abertura en H que

forma dos lengüetas de diferente largo, cuyo sonido es por lo tanto diferente. Era el caso de los guerreros Huitznahuas capturados por los esclavos bañados que encarnaban a Huitzilopochtli en Levantamiento de Banderas y para los acompañantes de difuntos.71 En los funerales de Ahuítzotl se 68 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro III, cap. 1 e ilustración.

69 Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 43, p. 333.

70 La famosa piedra es de la fase IVb, pero iba por arriba de una imagen más antigua y rudimentaria de Coyolxauhqui, sin cabeza visible, y al este de la pirámide se han encontrado fragmentos de otro disco decorado con una Coyolxauhqui a la que atraviesa por el torso la serpiente de fuego, el arma de Huitzilopochtli. El museo de México posee el fragmento de un gran disco, de origen texcocano, donde fi gura una Coyolxauhqui, seguramente de la gran pirámide doble, también dedicada a Huitzilopochtli y Tláloc.

71 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 34.

334

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

acostó en el teponaztli a los esclavos vestidos con las ropas del rey, diciéndoles: "Hijo mío, id con vuestro amo y señor, a gozar de la bienaventurada estancia de Xiuhmocoyan, al septeno infi erno, donde para siempre descansaréis".72 No se entiende bien la razón de ser de este teponaztli sacrifi cial; Durán dice que lo adoraban como a cosa divina,73 y cabe suponer que, para los esclavos, era una suerte de camino al paraíso de Tláloc. Los aztecas creían que cierto pájaro (un avetoro: Botaurus lentigi-nosus Montagu), llamado "teponaztli de agua" acaso porque su graznido era en dos tonos, anunciaba las lluvias, atraía las aguas y ahogaba a ciertas personas que Tláloc cuidaba y quería acoger en su casa.74 Pero esta explicación es menos válida para los guerreros, aunque también ellos iban al paraíso del Tlalocan en la tarde: "éstos en continuos placeres con el sol, viven en

continuos deleites, gustan y chupan el olor y zumo de todas las fl ores sabrosas y olorosas, jamás sienten tristeza ni dolor, ni disgusto porque viven en la Casa del Sol, donde hay riquezas y deleites".75

A guisa de altar sacrifi cial, existían también las "víctimas-camas" o "estrados" de que se habló anteriormente. Es lícito creer que los Chac Mool eran sustitutos de piedra de víctimas-camas, en especial porque los ejemplares más antiguos representaban guerreros. Habría otros ejemplos de "altares" humanos, pero vivientes en este caso, pues Toci y Xilonen eran decapitadas sobre la espalda de un sacerdote; esto evocaba las nupcias ordinarias, cuando las comadronas llevaban en la espalda a la joven casada.

Recordemos también que en la Fiesta del Barrido, Chicomecóatl era degollada sobre un inmenso montón de mazorcas de maíz, chile, calabaza, fl ores y semillas de todo tipo que llenaban su santuario, de manera que su sangre las fortaleciera y 72 Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., caps. 56, 81, pp. 436, 570 [Crónica mexicana, Leyenda, México, 1944, p. 392]; Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 51, pp. 394-395.

73 Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 21, p. 180.

74 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro VI, cap. 21; libro XI, cap. 2, fol. 3; cap. 3, fol. 1; el ahuítzotl, una especie de nutria, tiene también esta particularidad (libro XI, cap. 4, §2). Un célebre teponaztli de madera conservado en el Museo de Antropología de México representa a este animal.

75 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro VI, cap. 21; Histoire Générale…, op. cit., p. 400.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

335

fecundara para la siembra: el destinatario aquí ya no es la divinidad ixiptla —representante— de los frutos de la tierra, sino los frutos mismos directamente. Por último, Suárez de Peralta habla de embajadores de los dioses inmolados de pie.76

Los instrumentos

Yugos

Una vez sobre la piedra, cuatro chachalmeca asían a la víctima. Se ha hablado también de un quinto ayudante que le sostenía la cabeza sirviéndose de una suerte de collar o "collera"; según el dibujo que acompaña al texto,77 se trata de un instrumento en forma de U o de yugo, abierto de un lado, que representa a una serpiente de dos cabezas. Los famosos "yugos"

de piedra típicos de la costa del Golfo, magnífi camente decorados con sapos, serpientes —a veces con una cabeza en cada extremo, como en los dibujos del siglo XVI— y motivos diversos que se adaptaban perfectamente a esta difícil forma, se consideraron por mucho tiempo dichos instrumentos sacrifi -

ciales, pues incluso en uno de éstos se encontró un cráneo, en cierto modo como si fuera la mandíbula de un monstruo telúrico.78 Más tarde se descubrió, en primer lugar, que estos yugos eran muy anteriores a los aztecas, pues se presentaban ya desde el Preclásico y se difundieron sobre todo al oeste de Mesoamérica a lo largo del primer milenio de nuestra era; en segundo lugar, se supo, por su representación en relieves, cerámica, etcétera, que de hecho se trataba de cinturones para protección 76 Suárez de Peralta, Tratado del descubrimiento de las Indias, Conaculta, México, 1990, cap. 1.

77 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 3, pp. 30-33; Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 26 (Porrúa, vol. 1, p. 173). Vid. el dibujo 20 del Códice Ramírez en Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., p. 352.

78 Desde Gondra, Chavero…: vid. H. Strebel, "Studien über Steinjoche aus Mexico und Mittel-Amerika", Internationales Archiv für Ethnographie, 3, 1890, pp. 24-28; también R. Castañeda Paganini, La cultura tolteca-pipil de Guatemala, Ministerio de Educación Pública José Pineda Ibarra, Guatemala, 1959, p. 52; M.

Krutt, "Un yugo in situ en Omealca, Ver.", Bol. INAH, 36, 1969, pp. 16-19.

336

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

de los jugadores de pelota.79 No se tienen por lo tanto pruebas arqueológicas de collares aztecas para sostener a la víctima; podemos, en cambio, hacernos una idea de su simbolismo: el maquizcóatl, la serpiente bicéfala, no sólo inmovilizaba, sino que también tenía que sosegar a la víctima. Dicho de un modo más prosaico, este collar-serpiente sobre el cuello de la víctima evitaba que ésta se moviera o gritara, lo que habría perturbado el rito…

Hocico de pez sierra

Existe un caso en que el instrumento utilizado para sostener la cabeza de la víctima era diferente. En tecuílhuitl, en efecto, se colocaba el hocico de un pez sierra sobre el cuello de la diosa de la sal, Huixtocíhuatl, la mujer huíxtotl, perteneciente al pueblo de los olmecas huixtotins que se asimilaban en el imaginario azteca a los comienzos de la historia y a veces eran confundidos con los gigantes de otros tiempos liderados por Tláloc. Se decía que Huixtocíhuatl era su hermana. Su país se llamaba Tlalocan. Los sacerdotes que ejecutaban a la diosa eran igualmente llamados huixtotins. La sierra del pez (aci-páctli) simbolizaba, por su parte, el cipactli, el lagarto monstruoso con que se hizo la tierra y la bóveda celeste.

Este instrumento remitía entonces a los orígenes, al paraíso de Tláloc, pero también a las aguas marinas primordiales, ya que la diosa "es" la sal, y el cipactli, el monstruo que se mueve en estas aguas. El cipactli es primordial, además, pues encabeza la serie de 20 días.

En México-Tenochtitlan y Tlatelolco se encontraron peces sierra o sus hocicos, que quizá no siempre fueron instrumentos sacrifi ciales, pero de todos modos remiten al mar y al lagarto primordial.

79 Una estela famosa de Cotzumalhuapa representa a un jugador de pelota cuyo yugo forma una cabeza de serpiente en cada extremo.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

337

Cuchillos de sacrifi cio

Los cuchillos para sacar el corazón eran de pedernal. Dado que ya se mencionó su signifi cación simbólica al hablar de los sacrifi cadores "vendedores de fuego", atengámonos aquí a algunos datos sobre su apariencia. Bartolomé de Las Casas los describe muy bien, así como la fabricación de pequeñas cuchillas de obsidiana de uso común.

Después de contar el mito quiché de Xbalanqué, vencedor del inframundo, Las Casas dice que aquél introdujo el sacrifi -

cio humano, y en seguida describe los cuchillos de piedra para el sacrifi cio:

Muy agudos, los cuales dicen que cayeron del cielo y que cada pueblo y personas tomaron los que habían menester. A estos cuchillos llamaban manos de dios y del ídolo que sacrifi caban. Estos cuchillos, como cosa muy sacra, por matar con ellos las cosas vivas que ofrecían en sacrifi cio, en tanta reverencia los tenían, que los adoraban o en gran manera los tenían en veneración; hacíanles muy ricos cabos con fi guras según podían, de oro y de plata y de esmeraldas si las podían haber, o al menos de turquesas, como de obra que llamamos musaico, de la cual obra mucho ellos y en muchas cosas usaban. Teníanlos siempre con los ídolos en altares guardados.80

Les llamaban a veces ixquauac, "gran rostro", tal vez en alusión al hecho de que a veces estos pedernales, decorados con un ojo o una boca, eran cefalomorfos.81

Se conserva gran número de cuchillos sacrifi ciales, algunos incluso con empuñadura. En el Museo Británico la empuñadura de uno —tallada y cubierta con fragmentos de turquesa, malaquita y conchas de diversos colores— tiene forma de un guerrero águila, que,

arrodillado e inclinado hacia enfrente, casi acostado, aprieta entre sus brazos el cuchillo que parece 80 Bartolomé de Las Casas afi rma en este mismo pasaje (op. cit., vol. 1, libro III, cap. 124, p. 650) que los cuchillos sacrifi ciales ordinarios, indiscutiblemente hechos de pedernal, eran del material "que llamamos de navaja", o mejor dicho obsidiana, lo que es un error de su parte.

81 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 21; libro VII, cap. 11 (CF, libro 2, p. 48; libro 7, p. 28).

hundirse en la víctima. Otra empuñadura similar del Museo Pigorini en Roma representa quizá una serpiente de fuego.82

Los Museos Reales de Arte e Historia de Bruselas cuentan con un cuchillo de pedernal sin ornamento y de aspecto más robusto que se parece mucho a los que fi guran en los códices.83

La empuñadura, casi dos tercios del conjunto, está hecha de granos de pedernal mezclados con una base de cal y materia orgánica que parece ser una resina similar a la goma laca.84 El Museo de Antropología de México expone tres cuchillos antiguos encontrados en el pueblo cuicateco de San Andrés Pápalo (Oaxaca) y que se utilizaban siempre en los ritos de curación y hechicería. Uno, de 30 centímetros de largo, tiene una empuñadura de madera de 20.5 centímetros en forma de cabeza de serpiente sobre su parte posterior; pero nos interesa sobre todo el otro, ya que su empuñadura de madera en forma de mano nos recuerda el texto de Bartolomé de Las Casas en que el cuchillo de sacrifi cio se considera la mano del dios destinatario.85

Había también cuchillos de oro, como el utilizado para sacar el corazón de Xilonen tras su decapitación, aunque seguramente, como lo describe Bartolomé de Las Casas, sólo la empuñadura era de oro. Se habla también de instrumentos con empuñadura de cuero.86 Por

último, las imágenes de los códices muestran cuchillos sin empuñadura, respaldados por numerosos hallazgos arqueológicos.

Los cuchillos de pedernal, hechos para caer de punta y por lo tanto para atravesar el pecho de un solo golpe, apenas cortaban. Como lo observa Motolinía,87 el pedernal es muy duro 82 Por ejemplo, E. Carmichael, Turquoise Mosaics from Mexico, British Museum, Londres, 1970, pp. 34-35; E. Pasztory, Aztec Art, Abrams, Nueva York, 1983, p. 264, láms. 55 y 56, cuchillo de 30 centímetros de largo. Hay otro con un personaje en la misma posición, como la empuñadura "serpiente de fuego": B. Brizzi, The Pigory Museum, Quasar, Roma, 1976, p. 348, fi gs. 76 y 77.

83 Por ejemplo, el Códice Laud, p. 7.

84 MRAH inv. en AM 70-12; análisis de IRPA. La resina podría ser el tzina-cancuítlatl del árbol tzinacancuáhuitl del que habla F. Martínez Cortés, Pegamentos, gomas y resinas en el México prehispánico, SEP, México, 1974, p. 112.

85 W. R. Holland y R. Weitlaner, "Uso actual de cuchillos de sacrifi cio entre los cuicatecos", Anales del INAH, 12, 1960, pp. 75-83.

86 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro IX, cap. 14 (CF, libro 9, p. 66).

87 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. I, 6, p. 216; también Francisco de Aguilar, Historia de la Nueva España, Botas, México, 1938, p. 99.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

339

y estalla al trabajarlo, de modo que no puede hacerse con él una hoja muy afi lada: corta poco y mal. Motolinía insiste también en el hecho de que para la extracción de corazón sólo se usaba pedernal, no obsidiana.

Las hojas de obsidiana en forma de punta de lanza y las de pedernal se quebraban fácilmente al impacto, y servían entonces sobre

todo para cortar. Con ellas se decapitaba, de seguro no sin difi cultad, como lo muestra el hallazgo de vérte-bras cervicales no rotas sino apenas con cortes de algunos milímetros, o las ilustraciones de cabezas cortadas incompletamente que cuelgan a la espalda.88 La mayoría de las veces debía haber degollación en vez de decapitación total, lo cual venía a continuación, así como el desmembramiento del cuerpo, con toda una gama de hojas de obsidiana apropiadas:

"ante él [Camaxtli, dios de los huexotzincas] vinieron a poner en una escudilla de madera las navajas de obsidiana" con que iban a destazar a los tepanecas sacrifi cados.89

La aceptación del sacrifi cio

¿Cuál era el estado emocional de los mártires? ¿Podríamos decir, como Corneille, que "sufren sin quejarse, mueren con alegría"?90 Sólo a veces. Sabemos que había voluntarios. También había quienes se sometían de buen grado al sacrifi cio impuesto. Pomar, que es propenso a la hipérbole cuando se trata de su querida ciudad, afi rma que en Texcoco ningún valiente que personifi cara a Tezcatlipoca se escapó nunca,91 pues esto hubiera sido

cosa indigna para hombres que representan tan gran majestad como la deste ídolo, y por no ser tenido por cobarde y medroso, 88 Códice Nuttal, p. 3.

89 Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles, "Anales de Cuauhtitlan", fol. 44, §163, p. 46.

90 P. Corneille, "Polieucto mártir", acto I, escena 3 [en El embustero, Polieucto mártir, Don Sancho de Aragón, Aguilar, Madrid, 1947, p. 201].

91 Juan Bautista de Pomar, Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco, en Re laciones geográfi cas del siglo XVI: México, UNAM, México, 1986, vol. III, cap. 14, p. 67.

340

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

y, ansí, queriendo antes morir, ganando fama eterna, porque esto tenían por gloria y fi n venturoso […] [No obstante, si cumplía]

bien el ofi cio que le daban, era conservada su vida por el rey para que pasase adelante. Pero daba un esclavo para que, en su lugar, fuese sacrifi cado; pero, al fi n, tarde o temprano, había de venir esto.

Se sabe del caso de prisioneros que habrían podido escapar de la muerte y no lo quisieron. Cuando en 1299 los colhuas capturaron al rey mexica Huitzilíhuitl junto con su hija y algunos nobles, Ténoch y otros mexicas solicitaron que los mantuvieran con vida. Los colhuas así lo hicieron, pero los prisioneros se negaron y exigieron la muerte, arguyendo que "¡no lo admitimos, porque Huitzilopuchtli formó a la gente en la tiza, el plumón y el amate [ornato de las víctimas guerreras]! Porque ofeció fuego [otlenamácac]". Incluso la hija del rey pidió la tiza, la pluma y el estandarte sacrifi cial, pero como los colhuas insistían en no matarlos, los mexicas se tiñeron alrededor de los ojos con el negro estelar de Mixcóatl, se inmolaron a sí mismos o —el texto no es claro— hicieron que les abrieran el pecho.92 También es muy conocido el caso del tlaxcalteca Tlahuicole, un coloso invencible que los traidores huexotzincas sólo lograron atrapar en el cieno de un pantano y luego lo entregaron a Moctezuma II; éste le otorgó la libertad e incluso le propuso regresar a su hogar, pero Tlahuicole se negó y exigió el sacrifi cio. Moctezuma le ofreció entonces liderar una campaña mexica contra los tarascos de Michoacán. Tlahuicole aceptó esto, pero al volver victorioso volvió a rechazar los ofrecimientos de libertad. Moctezuma lo guardó en su corte y mandó traer a su mujer a México-Tenochtitlan; el héroe insistió en ser inmolado, y así sería, pero después de su mujer, cuyos genitales le sirvieron como guisado. En el sacrifi cio gladiatorio mató a ocho adversarios e hirió a más de 20, pero fi nalmente fue vencido. Esta versión tlaxcalteca difi ere de otra, mexica, en que Tlahuicole queda como un cobarde.93

92 Domingo Chimalpahin, Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan, UNAM, México, 1991 (64r, año 1299), pp. 148-151.

93 M. Graulich, Moctezuma ou l'apogée et la chute de l'Empire Aztèque, Fayard, París, 1994, pp. 248, 251; "Tlahuicole, un héroe tlaxcalteca controvertido", en El héroe entre el mito y la historia, UNAM-CEMCA, México, 2000, pp. 89-99.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

341

Los quichés dedicaron una obra de teatro a este héroe, lo que muestra que se trataba de algo más bien excepcional, aunque quizá no lo fuera tanto. Contamos, en efecto, con un testimonio exterior, irrefutable y particularmente edifi cante.

Éste sucede durante la Conquista española, cuando Cortés ha tenido que ausentarse de México-Tenochtitlan con sus mejores tropas y sólo ha dejado a una centena de hombres para vigilar a Moctezuma, rehén de los españoles, mientras la ciudad gruñe y prepara un levantamiento. Es durante la fi esta de tóxcatl; los grandes guerreros danzan sin cesar. Inquieto, Alvarado se dirige al Templo Mayor para observar lo que sucede. Ve grandes imágenes de masa de Tezcatlipoca y de Huitzilo pochtli hechas para la ocasión y, atados con una cuerda uno a otro, dos indios que habrán de ser inmolados. Alvarado los libera y se los lleva para interrogarlos por separado, pero estos ingratos permanecen callados. Por mucho que el capitán alterna promesas y torturas, no logra nada, pero fi nalmente explica que los mexicas "los ternían [sic] para sacrifi car luego, e se folgaban dello, que se iban con sus dioses, e que dende que se acabasen los areitos que habían de ser veinte días dende que lo comenzaron, habían de dar luego en los cristianos que allí estaban".94

Dicho esto, la mayoría iba a morir por la fuerza y por coacción; ya vimos que en los calendarios adivinatorios una muerte así era tenida por desgracia.95

En una obra general sobre los aztecas que no carece de mérito, Inga Clendinnen se asombra de "la extraña docilidad en el comportamiento de las víctimas de las matanzas en masa no guerreras, una docilidad que deja entrever la profunda dis-locación social y política".96 Es cierto que, la mayoría de las veces, cumplían con el papel impuesto, pero ¿habría que sor-prenderse? La mayoría de los desafortunados conocían los sacrifi cios humanos por haberlos presenciado, seguramente con fascinación. Era un acto prestigioso, útil e incluso indispensa-94 Hernán Cortés, Documentos cortesianos, op. cit., vol. 1, p. 207.

95 Toribio de Benavente, Motolinía , op. cit., cap. 6, p. 217. Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 33 (CF, libro 2, p. 139), dice que en quecholli ciertos personifi cadores de dioses "subían de buen grado", pero en este contexto eso signifi ca solamente que no eran llevados por dos

"asidores", como las mujeres que los precedieron.

96 I. Clendinnen, Aztecs, an Interpretation, Cambrige University Press, Cambridge y Nueva York, 1991, p. 92.

ble para el buen funcionamiento del mundo. Ningún acto es gratuito, ni siquiera el de los dioses. La muerte era un paso a un mundo mejor. Por otro lado, toda la educación azteca, con sus castigos corporales severos y sus penitencias reivindicado-ras, les había enseñado a soportar el dolor sin manifestarlo y a saber comportarse en toda circunstancia. Se esperaba de la víctima un comportamiento irreprochable, ya que ser un dios era un honor, un papel que desempeñar —pues podía incluso requerir lágrimas— y una reputación que cuidar; incluso sin todo esto, había que esforzarse en morir dignamente. También en las sociedades contemporáneas en que aún existe la pena de muerte la mayoría de los condenados, incluso inocentes, no se resisten ni lloran, sino que intentan tener una buena

actitud, al parecer. En otro contexto se ha visto cómo regímenes dictatoriales o democráticos han enviado a millones de jóvenes o padres de familia apenas preparados a una muerte segura en guerras para las que nadie pidió su opinión, y han hecho, resignados pero a menudo heroicos, lo que les han pedido.

Clendinnen habla de víctimas no guerreras, es decir, aquellas cuyo comportamiento no está dictado por la coacción, la presión social y las creencias, ni tampoco por una severa ética guerrera, un deber de valentía, una aceptación de la muerte en guerra incluso diferida tras la batalla. Ahora bien, aun los guerreros capturados intentaban huir y escapar así de su destino, y no todos hacían gala de templanza a la hora de la muerte. En Degollamiento de Hombres ciertas víctimas, llevadas por los sacerdotes a lo alto de la pirámide, caían desmayadas o se tiraban al suelo y había que arrastrarlas. Otras, en cambio, guardaban la compostura y celebraban su ciudad diciendo: "¡Aquí ya voy! ¡Hablarán de mí allá, en mi tierra!" El texto habla de cautivos pero explica también que se trata de todos los prisioneros, hombres, mujeres y niños. Ese mismo mes tenía lugar el sacrifi cio de gladiadores, sólo para los valientes, pero incluso ahí podía haber desmayos o rechazo a ofrecer un espectáculo de un juego en que los dados estaban cargados. Algunos se recostaban en la piedra y veían que la cuchilla no era más que un palo romo sin navajas de obsidiana. Otros se ponían en cuclillas y esperaban sin reaccionar.97 Lo mismo en Texcoco: 97 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 9, p. 99; vol. 2, cap. 20, p. 174.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

343

muchos no quisieron gastar tiempo en esta vanidad, sino que luego se rendían a la muerte y sacrifi cio, con que hacían menos famosos a los que los habían vencido; de manera que, en cuanto más esfuerzo y ánimo mostraban peleando en este sacrifi cio, tanto más fama de valientes cobraban los que en la guerra los habían vencido y preso.98

En cuanto a lo que dice Clendinnen, es cierto que en los testimonios los esclavos personifi cadores parecen más dóciles, ya sea porque lo fueran realmente, dado que su papel era más ventajoso y su destino más envidiable, o bien porque su comportamiento suscitaba menos comentarios que el de los enemigos guerreros supuestamente valientes o capturados por valientes. Se dice que en quecholli algunas mujeres que encarnaban diosas cantaban alegremente o bailaban, mientras que otras lloraban y, cuando subían la escalera, dos personas las sostenían fuertemente por temor a que se desmayaran. Se cuenta también que, antes de su ejecución en tititl, Ilamatecuhtli bailaba angustiada y lloraba su suerte y el fi n de su vida en la Tierra, y también que en ochpaniztli se intentaba alegrar a la víctima, pero, como dice Helfrich a propósito de los mayas, la consolación podía ser parte del ritual. En todo caso, a eso se limitaba la resistencia. Bartolomé de Las Casas, por su parte, alaba su impasibilidad: el verdugo les hundía su arma en el pecho "sin que el cordero se mudase, ni voz, ni ¡ay! dijese sino con gran esfuerzo, como quien creía que iba enviado ante dios para bien de todo el pueblo".99

98 Juan Bautista de Pomar, op. cit., cap. 14, p. 65.

99 K. Helfrich, op. cit., p. 69; Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., cap. 33 (CF, libro 2, pp. 138, 140); sobre este tema también Y. González Torres, El sacrifi cio humano entre los mexicas, FCE/INAH, México, 1985, pp. 253-254; alegrar víctimas: Diego Durán, op. cit., vol. 1, caps. 6, 14-15, pp. 63-64, 137, 145, y ahí mismo en "Calendario", cap. 11, p. 267. Bartolomé de Las Casas, op. cit., vol. 2, libro III, cap. 176, p. 210. R. C. Padden (The Hummingbird and the Hawk. Conquest and Sovereignty in the Valley of Mexico, 1503-41, Ohio State University Press, Columbus, 1967, p. 98) afi rma que los que se negaban a asistir al sacrifi cio al que eran convocados o mostraban miedo o palidecían al someterse a un sacrifi cio sumario, así como todos los sacerdotes o nobles que volteaban la cabeza en un sacrifi cio de niño o se negaban a participar, eran rechazados, declarados infames y expulsados de la

nobleza. Da algunas referencias pero ninguna de las que he examinado lo respalda.

344

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

Ha surgido entonces la pregunta de si se drogaba a las víctimas. De hecho, hay textos que hablan de ello. De creer a Durán, la esclava "imagen" de Xilonen, por ejemplo, estaba constantemente "embriagada", "unos dicen que con vino, otros, que, además de vino [entiéndase pulque], le daban no sé qué hechizos juntamente, para que, andando siempre alegre, no se acordase que había de morir".100 En ciertos casos, al menos, las víctimas estaban más o menos drogadas, por razones rituales o para el correcto desarrollo de la ceremonia, e incluso a veces para atenuar el dolor. La cuestión es delicada, pues los datos son imprecisos. Se hacía un uso frecuente del teooctli o

"pulque divino" en los sacrifi cios de guerreros porque, según el mito de origen de la guerra sagrada, los Mimixcoa, prototipo de los guerreros sacrifi ciales, estaban ebrios de pulque. En un pasaje los informantes de Sahagún asimilan el teooctli al itzpatlactli, término desconocido que de hecho debe leerse como itzpactli o "medicina de obsidiana", y que quizá corresponda al itzpacálatl, "agua de cuchillo de obsidiana", un brebaje cuya receta nos proporciona Durán cuando habla del personifi cador de Quetzalcóatl en Cholula. Recordaremos que en un momento dado se le anunciaba a este hombre que moriría en ocho días. Si se ponía triste y bailaba con menos alegría que de costumbre, los sacerdotes, preocupados —pues esta tristeza era de mala suerte—, tomaban cuchillos sacrifi ciales, les quitaban la sangre que estaba pegada, la mezclaban con cacao y se lo daban de beber a la encarnación del dios, lo que le hacía olvidar todo lo que había dicho y lo volvía "casi insensible", y de nuevo bailaba con alegría. Durán añade que, bajo el efecto de este brebaje, se creía que se entregaba a la muerte con alegría.101 El itzpactli, por su parte, se suministraba a los esclavos bañados que personifi caban dioses en

panquetzaliztli, "para que no temiesen la muerte los que habían de morir […] este brebaje desatinaba o emborrachaba, para que cuando les cor-tasen los pechos estuviesen sin sentido".102

100 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 13, p. 126.

101 En los códices, por ejemplo el Nuttal (p. 3), se ven a veces platos hondos llenos de cuchillos que quizá confi rmen la interpretación de Diego Durán.

102 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., vol. 3, libro IX, cap. 14; libro IX, cap. 19, p. 62 (CF, libro 9, pp. 63, 87); Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 6, pp. 63-64.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

345

Es obvio que en sí la sangre removida, incluso mezclada con cacao, no podía tener tales efectos. Seguramente se le in-corporaba, a semejanza del teooctli —el pulque—, una raíz em-briagante o enervante.103 El inventor de este pulque fortalecido era Patécatl —hay que pronunciar Pa'técatl, con un saltillo, oclusión glótica después de la a—, "el del pa'tli", es decir, "de la poción". Es probable que el itzpactli fuera de hecho más bien itzpa'tli, lo que explicaría su asimilación al teooctli. Este brebaje, suministrado al parecer en pequeñas cantidades a los guerreros —una taza— y a menudo un día antes de la muerte, no debía tener sin embargo efectos muy considerables; se le daba también a los guerreros que iban a la guerra y a los cautivos cuando entraban a la ciudad victoriosa. A los personifi cadores de dioses quizá se los mantenía en un ligero estado de ebriedad para que estuvieran felices, pero el papel que tenían asignado requería que mantuvieran su conciencia y dignidad.104 Recordemos también que la tristeza no era siempre nefasta: las lágrimas de los niños sacrifi cados debían atraer las lluvias, e Ilamatecuhtli también tenía que llorar antes de su muerte en tititl.

¿Exageraron los informantes los efectos de estos brebajes, o bien había otros no mencionados? No sabemos, pero es claro que, por lo

que hemos visto, los efectos de tales drogas eran insufi cientes para muchos. Los guerreros arrojados a la hoguera, en cambio, estaban supuestamente bajo la anestesia del yauhtli, un polvo de pericón (fl or Tapetes lucida o fl orida) que se soplaba en el rostro a las faldas de la pirámide, antes de llevarlos arriba. Había que llevarlos porque, para evitar toda reacción intempestiva a la vista de la hoguera, iban ata-103 Vasco de Puga, Cedulario. Provisiones, cédulas, instrucciones de su Majestad… desde el año 1525 hasta este presente de 1563, Cultura Hispánica, Madrid, 1945, fol. 70, año 1529: los indios hacían pulque y la mayoría de las veces le echaban una raíz sembrada para este efecto, para intensifi carlo y darle mejor sabor; se embriagaban y hacían sus ceremonias y sacrifi cios, y estaban como furiosos, luchaban, mataban, y continuaban con varios pecados carnales. Vid. también E. Noguera, "El uso de anestésicos entre los aztecas", RMEH, 2, 5, 1928, pp. 162-169.

104 Antes de su salida: Juan de Torquemada, Monarquía indiana, Porrúa, México, 1969, vol. 1, libro II, cap. 58, p. 177; Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., cap. 30, p. 321: las víctimas recibían teooc tli en Desollamiento; Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 18, p. 160: se le daba teooctli al prisionero cuando entraba en la ciudad.

dos de pies y manos. El yauhtli, que Sahagún traduce simplemente como incienso, no debía tener mucha efi cacia: durante la danza alrededor de Xilonen los sacerdotes esparcían yauhtli en su camino y el sacrifi cador lo esparcía al agitar su palo de sonajas.105

Algunas víctimas, como la diosa de la sal, bailaban durante días, acompañadas de música y cantos, hasta el momento de su ascenso fatal. Quizá algunas veces entraban en un trance que atenuaba sus angustias. Se notará que, contrariamente a lo que pudo pasar en

otras partes, el sacrifi cio azteca no implicaba tortura ni sufrimiento innecesario.

Un último punto debe ser tratado: el de la resistencia al sacrifi cio humano. Aunque sí existió, se daba principalmente entre los vencidos o los débiles que debían entregar víctimas a los más fuertes, como en el caso de los cempoaltecas que se quejaban con Cortés de tener que entregar en tributo a sus jóvenes para el sacrifi cio en México-Tenochtitlan. Como la llegada de Cortés fue confundida con el regreso prometido de Quetzalcóatl, se quiso ver en la Serpiente Emplumada a un blanco evangelizador cristiano, como santo Tomás en las Indias, por ejemplo. No hay duda de que algunos textos aztecas dicen que Quetzalcóatl sólo sacrifi caba pequeños animales a la pareja creadora suprema en Tollan, pero el Tollan donde reina Quetzalcóatl a fi nales del Sol tolteca es visto como un nuevo paraíso original; el rey-dios se acuesta con su hermana, y su transgresión provoca el fi n de Tollan y de su era, la aparición de la enfermedad, la muerte, las guerras, la noche y la expulsión del 105 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 29 (CF, vol. 2, p. 111). A propósito del yauhtli (Francisco Hernández, Obras completas, UNAM, México, 1959, vol. 2, p. 324), se registra que el contacto con la planta estimula la menstruación, provoca aborto y saca a los fetos muertos; se llama "hierba de nube"; según F. Guerra (The pre-Columbian Mind, Seminar Press, Londres y Nueva York, 1971, p. 137), el yauhtli alivia a los que han perdido el espíritu o se han asustado por el rayo; H. Sullivan ("A Prayer of Tlaloc", ECN, 5, 1965, p. 43) recuerda que Tláloc es llamado Yiauhyoe, Señor de Clavelones (Tapetes lucida o fl orida…), y que el yauhtli pulverizado se usaba como incienso de Tláloc; W. La Barre (The Ghost Dance. Origins of Religion, Wenner-Gren Foundation / Dell, Nueva York, 1964, p. 145) lo llama "marigua-na"; I. Clendinnen (op. cit., p. 92) cree en un uso más efectivo de drogas dada la rica farmacopea indígena; A. López Austin (Hombre-dios. Religión y política en

el mundo náhuatl, UNAM, México, 1973, p. 153) opina que la droga debía guardar las fuerzas divinas en la víctima.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

347

paraíso. Si Quetzalcóatl no sacrifi caba seres humanos es sólo porque en el paraíso original, antes del pecado, la muerte era desconocida.106

El público

Poco sabemos sobre quienes asistían a la ejecución. Al parecer variaba mucho, según las regiones y las circunstancias. Se nos dice primero que el acceso al santuario e incluso el ascenso hasta lo alto de la pirámide estaban estrictamente prohibidos al sexo femenino.107 Esto evidentemente no se aplica a las víctimas ni, siguiendo a Sahagún, a las esposas de los comerciantes sacrifi cantes. Por lo demás, la mayoría de los sacrifi -

cios no tenían lugar dentro, sino frente al santuario.

Los nahuas de Tlacotalpa (RG), sobre la costa del Golfo, hacían sacrifi cios humanos a su diosa de piedra verde, pero sólo asistían los notables y los viejos. Entre los pipiles de Guatemala había sacrifi cios a los que sólo asistía la élite, mientras que otros eran públicos; inmolaban niños dos veces al año, a principios de invierno y a principios de verano, pero esto se hacía —señala García Palacio— dentro del templo y sólo los caciques y los jefes —que debían de ser los sacrifi cantes— asistían.108 Existían también inmolaciones de guerreros accesibles a todos. Todo este sistema guarda cierta similitud con el centro de México.

Entre los mayas de Guatemala, según Bartolomé de Las Casas, la ejecución tenía lugar frente a la población entera, que escuchaba también las palabras pronunciadas para la ocasión. Este carácter público, común en las grandes ciudades en que los sacrifi cios eran más frecuentes y numerosos, resulta comprensible en la medida en que, como hemos podido apreciar, la población entera se veía impli-

cada desde el principio en el proceso sacrifi cial, mantenía contacto con las víctimas 106 Vid., sobre este tema, M. Graulich, Myhtes et rituels du Mexique ancien préhispanique, tesis doctoral, Université Libre de Bruxelles, Bruselas 1979;

Moctezuma ou l'apogée…, op. cit.

107 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 2, p. 30; también entre los zapotecos de la época colonial.

108 R. Castañeda Paganini, op. cit., pp. 27-28.

348

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

(sobre todo divinas), asistía a procesiones, participaba en las danzas, ayunaba y hacía penitencia. En cuanto a la escena decisiva, el ascenso hacia los dioses y la muerte, las pirámides estaban hechas para que se pudieran ver todas sus etapas incluso desde lejos, como hizo Bernal Díaz del Castillo para el sacrifi cio de sus compañeros en la época de los combates en México-Tenochtitlan.

Dicho esto, todos los sacrifi cios se podían ver de igual modo. Cuando tenían lugar en la montaña, en la laguna o en el remolino de Pantitlan la concurrencia era necesariamente menor —aunque en Tepepulco, durante los sacrifi cios de niños en atlcahualo, se dice que toda la población se dirigía a la montaña, sin dejar claro si era para asistir a la ceremonia—.

Cierta discreción podía ser necesaria en este contexto, pues en este mes el muchacho destinado a Tláloc era llevado en unas andas cerradas por todos lados, y degollado ahí mismo, al igual que la niña pequeña llevada a Pantitlan.109 En tóxcatl se mataba a Tezcatlipoca en Tlapatzauhcan, a 19 kilómetros de México-Tenochtitlan en línea recta, adonde se llegaba sólo en canoa. El relato evoca cierta soledad melancólica, con la víctima que sube la pirámide rompiendo las fl autas y silbatos que la habían divertido, símbolo, según una exégesis popular azteca, de la vida refi nada y opulenta que termina miserablemente.

Ciertas inmolaciones eran apreciadas por menos personas porque sucedían al mismo tiempo que otras en lugares diferentes, o porque tenían lugar en la noche, incluso sin la ilumi-nación del fuego, como las de Toci y Atlatonan, o también en el interior de un santuario, como cuando los cautivos eran arrojados al fuego en la antecámara del templo de Chántico.

Chicomecóatl también recibía la muerte en su santuario, pero al parecer en presencia de "toda la población", lo que tal vez quiere decir, en este caso, de sus representantes. Igualmente, cuando se sacrifi caba en un santuario la imagen de masa de Huitzilopochtli en Levantamiento de Banderas, el rey, el sacerdote del dios y cuatro guías de jóvenes representaban al pueblo entero. En el siglo XVII, entre los mixes y los zapotecos, por ejemplo, esto sucedía en presencia de las autoridades.

109 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 8, pp. 82-93. Él es el único que ubica este rito en huey tozoztli.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

349

Hay que subrayar que los sacrifi cios menos fáciles de ver que aquí se han enumerado estaban dirigidos a divinidades relacionadas con la tierra, la noche y la lluvia, en cierto grado como entre los pipiles, para quienes los sacrifi cios eran mucho menos comunes.

Era solemnísimo y principal, donde se sacrifi caba gran número de hombres, en lo cual consistía la solemnidad y excelencia de las fi estas. Pero, faltando esto, dado que se celebran las fi estas y había ofrendas y otras cerimonias y regocijo, no llevaba la pompa, ni aparato, ni grandeza, como cuando había muertes de hombres, porque el comer en ellas carne humana, la hacían toda doble y solemnísima.110

Es obvio que estas fi estas solemnes con sacrifi cios a gran escala eran las que atraían más gente. Si había 1 000 prisioneros de guerra, se contaba de entrada con los 1 000 sacrifi cantes y sus padres,

guardias en profusión, toda la nobleza y los guerreros de la ciudad, además de la población y los invitados externos.

Moctezuma I tuvo que reprimir una rebelión huasteca, de la que regresó con guerreros capturados y prisioneros que, maniatados y asidos con collares, cantaban y lloraban lamentando su desgracia a lo largo del camino hacia México-Tenochtitlan. El rey decidió entonces utilizarlos para inaugurar una nueva piedra de "gladiadores" en Desollamiento de Hombres, e invitar a todos los señores de los alrededores: los reyes de Texcoco, Tlacopan, Chalco y Xochimilco, del valle de Morelos, los reyes de los matlatzincas y de los mazahuas, en suma, el máximo posible. Al llegar les entregó bellos atavíos, ricos ornamentos de oro y pedrería, les sirvió el mejor alimento, el chocolate más aromático, pulque, puros, desde luego, y, quizá, aunque el texto no lo precisa, bebidas con hongos alucinógenos. Al comenzar la fi esta se colocó a los invitados en tribunas fl oridas, adornadas con ramajes, desde donde podían verlo todo. Las víctimas se formaron en fi la a lo largo del tzompantli. Se les ordenó bailar. Bailaron, emplumados y cubiertos de tiza, con la zona que rodea la boca pintada de rojo y un antifaz negro pintado alrededor de los ojos, como los Mimixcoa. Luego, uno tras otro, murieron en el gladiatorio,

110 Ibid. , vol. 1, cap. 13, p. 271.

y los que habían ejercitado este sacrifi cio entrábanse en los lugares del templo con el sumo sacerdote y desnudábanse de aquellas vestiduras y poníanlas con mucha reverencia en lugares decentes. Los señores de las provincias y ciudades, admirados y asombrados de semejante sacrifi cio, partiéronse para sus provincias y pueblos, llenos de temor y espanto.111

No es difícil creerle.

Esta gran ceremonia buscaba impresionar. Fue la primera de una larga serie en México-Tenochtitlan, aunque otras aná-logas de me-

nos víctimas debieron de tener lugar entre los amigos de la Triple Alianza y los estimados enemigos del valle de Puebla. Para la inauguración de dos nuevas piedras, el rey Axayácatl invitó a toda una serie de reyes aún independientes.

Un rechazo habría signifi cado la guerra; llegaron, lo que equivalía a someterse. Esta vez se sacrifi có a los matlatzincas en un combate ritual y las víctimas fueron tan numerosas que Durán no se atreve a dar los datos. Los invitados quedaron aterrados. Más tarde se invitó a los enemigos-amigos de Huexotzinco, Cholula y Metztitlan a asistir a la muerte de 700

hombres de una ciudad aliada, Tliliuhquitépec. Axayácatl los sacrifi có con su propia mano, pero se enfermó de cansancio y por el olor de la sangre. Su muerte permitió a su sucesor realizar más invitaciones para su entronización. Algunos años más tarde Ahuítzotl lo remplazó y, poco después de su subida al trono, se celebró la ampliación de la gran pirámide con, se dice, 80 400 víctimas en cuatro días, acaso un récord mundial en su género. Se invitó a casi todo el país. Fue en este momento cuando se obligó a toda la población de la zona, hombres, mujeres y niños, a asistir a los sacrifi cios bajo pena de muerte (seis u ocho millones, dice Tezozómoc con convicción y al menos un cero de más).112 A continuación se exterminó a la población adulta de dos ciudades que habían tenido la mala idea de no responder a la invitación, mientras que sus jóvenes fueron exiliados; colonos de la Triple Alianza tuvieron que ir a habitar las ciudades desiertas.113 En esta como en otras ocasio nes 111 Ibid. , vol. 2, cap. 20, p. 174.

112 Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., cap. 70.

113 Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 44, pp. 343-349; M. Graulich, "L'Inau guration du temple principal de Mexico en 1487", REAA, 21, 1991, pp. 121-143.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

351

los enemigos de la "guerra fl orida" eran invitados en secreto y asistían de incógnito, escondidos, a las inmolaciones, y probablemente también a los subsecuentes banquetes antropófagos, pues en esta ocasión, además, las víctimas no eran su propia gente. No obstante, a veces iban a México-Tenochtitlan a presen ciar la muerte de los suyos, así como Moctezuma enviaba a sus señores a participar en festividades en que se mataba a hombres mexicas. Todas estas fi estas suponían liberalidades y gastos enormes que producían el mismo resultado: temor, in clu so terror y admiración. Se había transformado en una inmensa propaganda terrorista y un medio para humillar. Ante este inmenso potlatch —esta destrucción desenfrenada de hombres y bienes, estas liberalidades exorbitantes—, ninguna ciudad ni confederación estaban a la altura y, no pudiendo corresponder, perdían la cara.

El sacrifi cio podía exigir una vestimenta particular. En México-Tenochtitlan los personajes importantes, nobles y sacrifi cadores usaban para la ocasión un tipo especial de camisa llamada xicolli.114

Entre los aldeanos mixes y zapotecos del siglo XVII sólo los hombres o, en ciertos casos, sólo las autoridades presencia-ban los sacrifi cios, principalmente de gallos y guajolotes; las mujeres y los niños iban a encender velas a la iglesia.115 Esta situación existía también en la época precolombina —no se mencionan mujeres para el sacrifi cio en montaña—, pero probablemente se volvió más frecuente cuando los ritos antiguos, que con los nuevos amos de México se convirtieron en paganos, fueron prohibidos y sus adeptos perseguidos. Por lo demás, dirigirse también al Dios cristiano y a sus santos sólo podía aumentar las posibilidades de lograr lo que querían, por lo que se trataba de una verdadera división de tareas.

La hora de la muerte

El momento del día en que se realizaba la ejecución no siempre está indicado. Esto ciertamente resulta signifi cativo, pero 114 Ber-

nardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., vol. 3, libro IX, cap. 2, p. 18.

115 Franch J. Alcina, Los aztecas, Historia 16, Madrid, 1989, pp. 133-135.

352

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

hay que tener en cuenta las limitaciones materiales. Ciertos sacrifi cios fuera de la ciudad implicaban un trayecto muy largo, de modo que la inmolación sólo sucedía hasta pasado el mediodía. A veces el número de víctimas era tal que había que comenzar temprano en la mañana y continuar hasta entrada la noche. Al pasar revista a las indicaciones disponibles, puede colegirse que se sacrifi ca:

• A medianoche: Quetzalcóatl a la Luna, en izcalli; 9 Viento en atlacahualo; los tlaloque y Chalchiuhtlicue en etzalcualiztli; Toci en ochpaniztli; Mictlantecuhtli en títitl, y, en las fi estas de Fuego Nuevo, cada año una víctima "hijo del Sol" y 405 guerreros en Tlaxcala, y más o menos lo mismo para Huixachtécatl entre los mexicas.

• En "la noche": cautivos no especifi cados en tlacaxipehualiztli; Chicomecóatl y Atlatonan en ochpaniztli y Chicomecóatl en 1 Flor también; Nappatecuhtli (uno de los tlaloque) en tepéilhuitl; Venus en quecholli; cautivos en diversos edifi cios del Templo Mayor, especialmente el de 5 Cipactli.

• En la madrugada: "montañas" en tepéilhuitl; Coatlicue; niños para Tláloc en huey tozoztli; Huixtocíhuatl en tecuílhuitl; guerreros en xócotl huetzi, quecholli y panquetzaliztli; Mixcóatl, dioses del pulque y sus esposas en quecholli; "amapantzin" en panquetzaliztli.

• En "el día": niños en atlcahualo; guerreros en tlacaxipehualiztli; dioses del pulque en tepéilhuitl; varios Huitzilopochtli y Huitznahuas en panquetzaliztli; Yacatecuhtli y Huitzilincuátec, perfecto desconocido, en títitl; Mayahuel y Tequitzin; Huitzilopochtli bajo la forma de Tlacahuepan Ixteocale y Tezcatlipoca en tóxcatl; Xilonen en huey tecuílhuitl.

• A mediodía: una mujer que representa a Cintéotl o Quetzalcóatl en huey tozoztli; el dios del Fuego Ixcoxauhqui; un guerrero para el Sol en 4 Movimiento.

• En la tarde: Chicomecóatl en ochpaniztli; Ayopechtli y Atlacoaya en la "fi esta de las fl ores"; Ilamatecuhtli en tititl, dioses del fuego en izcalli.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

353

En resumen, el día concierne a las divinidades de la tierra-noche-lluvia-fertilidad, que conforman la mayor parte del pan-teón azteca, pero igualmente a las víctimas guerreras y solares.

También sucede que la mayoría de los sacrifi cios de guerreros y esclavos tenían lugar entre la medianoche y el mediodía, es decir, durante el periodo de ascenso del Sol, cuando se eleva del nadir al cenit, saliendo de la Tierra y de la materia. A mediodía, en cambio, interviene el Sol lunar andrógino del descenso y la vuelta a la materia. Las víctimas inmoladas de mediodía a medianoche son un mensajero enviado a la divinidad del Sol poniente, o bien diosas, compañeras del Sol de la tarde, o divinidades del maíz y del fuego, pero el fuego estaba estrechamente asociado a la vez al Sol poniente y al astro que renace.

Habitualmente el mensajero o Sol lunar de la tarde era primero decapitado y en seguida le sacaban el corazón: sufría primero una muerte telúrica y luego una extracción del corazón, más bien solar.

Ejecución y ofrenda

Los diferentes tipos de ejecución

En 1518 los españoles oyeron hablar por primera vez de la práctica del sacrifi cio en el Imperio azteca. Los hombres de la expedición del capitán general Juan de Grijalva desembar-caron en una isla a lo largo de Veracruz y encontraron inquietantes restos humanos; de ahí el nombre de Isla de los Sacrifi -

cios dado al lugar:

Y llegado que fue a la dicha torre [una pirámide redonda], el capitán le preguntó que por qué se hacía tal cosa en la dicha torre, y el indio le respondió que se hacía a manera de sacrifi cio; y, según lo que luego se entendió, estos indios degollaban a otros en aquella piedra ancha y echaban la sangre en la pileta, y les sacaban el corazón por los pechos, y lo quemaban y ofrecían a aquel ídolo, y que les cortaban los molledos de los brazos y de las piernas, y que se los comían.116

116 Juan Díaz , Itinerario de Grijalva, en La conquista de Tenochtitlan.

J. Díaz, A. Tapia, B. Vásquez y Fr. de Aguilar, Historia 16, Madrid, 1988, p. 50.

354

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

Una ejecución que combina aquí sus dos modalidades

principales: degollamiento o decapitación y ablación del corazón. En este caso primero se decapita y luego se saca el corazón, pero, como esto invierte el orden habitual, examinaremos primero el sacrifi cio por extracción del corazón y luego la decapitación.

La extracción del corazón

Al llegar hasta arriba los sacerdotes sujetaban a la víctima y uno de ellos la colocaba sobre la piedra, tan arqueada como fuera posible. Los cuatro chachalmeca asían sus miembros mientras que un quinto acólito mantenía su cabeza abajo, in-movilizándola y presionando el collar sobre el cuello. El sacrifi cador tlenamácac le clavaba el cuchillo de pedernal en el pecho —entre los chorotegas de Nicaragua, después de haber caminado alrededor de la víctima cuatro veces cantando en un tono triste—, lo abría e introducía su mano para sacar el corazón. Todo esto "con sorprendente presteza", ya que la víctima "se doblaba de tal suerte que, en dejando caer el cuchillo encima del pecho, con mucha facilidad se abría a un hombre por medio, como a una granada". El papa abría el pecho "con tanta destre-

za" que el corazón "hirviente" "saltaba afuera" "aún palpitante". La sangre borbotaba como de una fuente. Muñoz Camargo cuenta que, de creerle a un sacerdote converso —e impresionable o imaginativo —,

cuando arrancaba el corazón del costado del miserable sacrifi cado, que era tan grande la fuerza con que pulsaba y palpitaba, que le alzaba del suelo tres o cuatro veces, hasta que se iba el corazón enfriando. Y, acabado esto, echaban a rodar el cuerpo muerto, palpitando, por las gradas del templo abajo.

Estos victimarios debieron de romper récords mundiales de velocidad para mostrar el corazón recién extraído a su víctima antes de expirar e incluso, según la Histoyre du Méchique, llegar a hacer que la víctima comiera su propio corazón, con el comentario posterior de que "tenían por mejor ministro y más digno de honor al que mejor hacía este sacrifi cio". Su razón tenían para ello. Todavía es verosímil que se ponga el corazón en la boca del sacrifi cado si encarna a la

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

355

divinidad destinataria, de ahí que tenga que comerlo…117 Pero es el colmo lo que un viejo indio relató a Suárez de Peralta: un sacerdote sacó el corazón de una mujer y lo arrojó escaleras abajo. Tras ir a buscarlo y regresar todavía encontró a la víctima de pie exclamando "mucho duele" antes de caer muerta.118

Todavía es imposible determinar exactamente dónde se efectuaba el corte. Francis Robicsek, un cirujano cardiólogo que ha redactado escritos muy interesantes sobre los mayas, supone cuatro métodos posibles. El primero y más difícil es el que llama la estereotomía axial, que consiste en horadar el esternón de arriba abajo con un hacha de piedra y un mazo. No hay evidencia de este método difícil y lento. La segunda técnica, utilizada aún hoy en día para la cirugía de corazón abierto, consiste en abrir el pecho con un cuchillo entre dos

costillas (por lo regular la quinta y la sexta) del lado izquierdo del esternón y hacia la izquierda. Se vuelve fácil así introducir la mano y sacar el corazón. Se trata, según Robicsek, del método más sencillo y el más rápido, pero el corazón brutalmente extraído terminaría muy maltratado. Otro método sería la toracotomía bilateral transversal, un corte intercostal que abre el pecho de un fl anco al otro rompiendo el esternón, con una sierra de pedernal, por ejemplo. El resultado es una amplia abertura que deja a la víctima inconsciente al cabo de tres o cuatro minutos, tras lo cual el sacrifi cador podría sacar el corazón palpitante en cinco o seis minutos. Según la iconografía, esto sería el método más frecuente. Por último, habría un corte vertical, de la punta del esternón al ombligo a través del diafragma. La abertura sería fácil de realizar, pero conllevaría 117 Histoyre du Méchique (c. 9, fol. 87) [Histoyre du Méchique, R. Tena Martínez, Mitos e historias de los antiguos nahuas, 2ª ed., Conaculta, México, 2011, p. 157]; Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 3, pp. 30-33; Juan de Torquemada, op. cit., libro VII, cap. 192; Gerónimo de Mendieta, op. cit., libro II, cap. 15; Diego Muñoz Camargo, Historia de Tlaxcala, Secretaría de Fomento, México, 1982 , libro I, cap. 20, p. 161 [Diego Muñoz Camargo, Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala / El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2000, p. 209]; Bartolomé de Las Casas, op. cit., vol. 2, libro III, cap. 156, p. 211; Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., II, cap. 26

(CF, libro 2, p. 94); Nicaragua: Francisco López de Gómara, op. cit., vol. 1, p. 356.

118 Juan Suárez de Peralta, Tratado del descubrimiento de las Indias, Co nacul ta, México, 1990, cap. 42, p. 238.

356

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

un derrame de entrañas inconveniente para la ablación del corazón.119

He aquí las técnicas según Robicsek, a las que se puede añadir el corte horizontal en el epigastrio que presenta el mismo inconveniente que el cuarto método, un derrame de entrañas que la iconografía no registra.

Los textos y las imágenes, por un lado, sólo permiten dos o tres métodos: el segundo, el tercero y, en rigor, el quinto.

Este último, el corte horizontal en el epigastrio, parece el más cómodo, pero los testimonios más precisos muestran el corte más bien a la altura del corazón. El que se menciona con mayor frecuencia es, en efecto, el corte intercostal lateral del lado izquierdo. Así lo consigna Pedro Mártir desde aproximadamente 1522, cuando describe una danza que simulaba un combate con sacrifi cio que efectuó en su presencia el joven sirviente de un colono:

de esta guisa comenzó a fi ngir que peleaba, ya arrojándose sobre el enemigo, ya huyendo de él, ya fi ngiendo haber apresado en la lucha a otro joven para ello dispuesto y siervo suyo. Y al modo que ellos suelen llevar por la fuerza a los prisioneros de guerra, así arrastraba él de los pelos a su adversario para inmolarlo, apa-rentando meterle por las costillas el cuchillo, abrirle el pecho por el sitio del corazón, sacarle éste, y empaparse las manos de sangre y humedecer con su rocío la espada del escudo.120

La Histoyre du Méchique dice que "el cual sacrifi cio ellos hacían abriendo el costado del corazón a los cautivos aún en vida y les arrancaban el corazón".121 En Ameca (RG), el victimario "con mucha presteza les abría con una navaja aguda el lado del corazón". Suárez de Peralta es aún más preciso: el victimario golpeaba profundamente entre dos costillas, tras haber 119 F. Robicsek y D. M. Hales, "Maya Heart Sacrifi ce: Cultural Perspectives and Surgical Technique", en Ritual Human Sacrifi ce in Mesoamerica. A Conference at Dumbarton Oaks, October 13th and 14th, 1979, Dumbarton Oaks, Research Library and Collection, Washington, pp. 76-85.

120 Pedro Mártir de Anglería, De orbe novo ("Las ocho décadas"), E. Leroux, París, 1907, vol. 2, pp. 540-541. [Pedro Mártir de Anglería, Décadas…, op. cit., vol. 2, libro X, p. 545.]

121 Histoyre du Méchique, cap. 9, fol. 87. [Histoyre du Méchique, R. Tena Martínez, op. cit., p. 157.]

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

357

hecho una exploración con el dedo; luego introducía una "mano de madera" en el cuerpo y la usaba para sacar el corazón.122

Sucedía igual entre los pipiles de Guatemala,123 entre los mayas de Yucatán124 y entre los totonacos.125 Robicsek juzga que este método es más veloz y sencillo, pero nota que resultaría incómodo introducir la mano en el pecho sin separar las costillas. El ofi cio, sin embargo, debía facilitar las cosas y un leve giro del largo cuchillo entre las costillas bastaba quizá para se-pararlas, como lo sugiere Suárez de Peralta, esta vez más con-vincente. Un estudiante de medicina mexicano tuvo el valor de experimentarlo en un cadáver; practicó una incisión intercostal y al parecer pudo sacar el corazón sin difi cultad alguna.126

La toracotomía bilateral transversal habría sido la técnica más efi caz, pues permite sacar el corazón sin estropearlo, según pruebas contundentes. Pomar dice,127 por ejemplo, que en Texcoco el victimario abría el pecho de un pectoral al otro, y una indicación idéntica fi gura en la RG de Miahuatlan. En la iconografía de los códices y los relieves, la abertura del pecho de la víctima vista de perfi l forma una gran V; esto desde el periodo Clásico entre los mayas. Habría, sin embargo, que considerar la ambigüedad de este dibujo, que puede también representar una abertura intercostal lateral, pues los antiguos mesoamericanos —que desconocían la perspectiva oblicua —

no tenían otro medio de mostrar la profunda herida en un dibujo de perfi l.128

122 RG de Ameca, vol. 10, p. 36; Juan Suárez de Peralta, op. cit., cap. 1.

123 R. Castañeda Paganini, op. cit., pp. 27-28.

124 [Diego de Landa, Landa's Relación de las cosas de Yucatán, Harvard University, Cambridge, 1941, p. 119; 1562: "el nacom, con un cuchillo de piedra, lo golpeaba con gran destreza y crueldad entre las costillas del lado izquierdo bajo el seno, e inmediatamente sumergía su mano y sacaba el corazón como un tigre furioso y lo arrancaba vivo".]

125 También López Medel, en Diego de Landa, op. cit., p. 221. No es tan claro en una carta del licenciado Suazo en 1521 (p. 362) que habla de una cuchillada que corta el pecho y hace salir el pulmón, o entre los totonacos, para los que Bartolomé de Las Casas (libro III, cap. 176, p. 210) describe un corte a partir del seno izquierdo, "de dos palmos [42 centímetros]".

126 Y. Gónzalez Torres (El sacrifi cio humano…, op. cit., p. 14) menciona que E. Torres realizó la incisión "en el segundo espacio intercostal".

127 Juan Bautista de Pomar, op. cit., cap. 14, pp. 62-63.

128 M. Graulich y P. Petit, Art primitif et la troisième dimension, Baessler-Archiv, 37, 2.

358

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

Este modus operandi se respalda en confi rmaciones más cabales. Existen, en efecto, varias esculturas de piedra o arcilla que muestran a los Xipe, personas vestidas con piel de sacrifi -

cados, con un realismo sobrecogedor; varios de estos pellejos ostentan un largo corte remendado "de la una tetilla a la otra".

El método es entonces real, pero problemático en Mesoamérica, donde las fuentes son a la vez tan ricas y fragmentarias, pues ¿cómo rompía el esternón el sacerdote? Robicsek pretende que aserrándolo

—como lo dice Bernal Díaz cuando habla de cierta inmolación en el técpatl—, 129 pero es difícilmente conciliable con numerosos testimonios que insisten en la rapi-dez del sacrifi cio. "En menos [tiempo] que tardaría uno en persignarse", dice el Conquistador Anónimo,130 y entonces ¡ni siquiera minutos! ¿El cuchillo de pedernal era tan poderoso como para abrir de un solo golpe todo el pecho quebrando el es ternón? No lo sé, pero dudo que una sola cuchillada lo logra-ra, como dice Brundage. Una cuchillada entre las costillas seguida de dos o tres movimientos de sierra hacia arriba para quebrar el esternón parecen plausibles, pero entre todos los restos de sacrifi cados ninguno tiene el esternón roto (aunque sí ausente). Los sacrifi cados por extracción del corazón, no obstante, rara vez recibían sepultura.

Para la quinta técnica, epigástrica, se tiene un testimonio relativo a Acolman (RG), en el valle de México, donde se da cuenta de cautivos ricamente vestidos que subían hasta arriba de la pirámide bailando y sosteniendo fl ores; los desvestían con amabilidad y luego les abrían el cuerpo "por debajo de las costillas". En la iconografía, la abertura en V a veces fi gura tan abajo que bien podría ser en el epigastrio, pero quizá se debió a una falta de precisión. Existe además el hecho, difícil de apreciar, de que en náhuatl, para designar el sacrifi cio por ablación del corazón, se empleaba la palabra tequi, "cortar", y elli, "hígado". Capitan,131 médico como Robicsek, lo tenía como el método más verosímil, pero acarrearía un barullo poco con-129 Bernal Díaz del Castillo, Verdadera historia de los sucesos de la Conquista de la Nueva España, Atlas, Madrid, 1947, cap. 158.

130 Conquistador Anónimo, Le Conquistador Anonyme, p. 16. [Conquistador Anónimo, Relación…, op. cit., p. 386.]

131 L. Capitan, "Les Sacrifi ces humains et l'anthropophagie rituelle chez les anciens Mexicains", JSA, 12, 1920, p. 116.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

359

veniente. No obstante, esto explicaría por qué, en la primera carta que supuestamente redactó Cortés desde Veracruz al principio de su expedición, señala que los indios arrancaban el corazón y las entrañas, pues quizá los testigos vieron caerse los órganos y pensaron que los sacaban.132

Algunas versiones aberrantes sobre este modo de inmolación necesitan ser comentadas. El Conquistador Anónimo, al describir el sacrifi cio humano en general —de hecho, uno falso, pero con elementos auténticos—, cuenta que el sacrifi cador acostaba a la víctima y le ataba una mano de cada lado, que

"todos" se ponían a bailar y cantar a su alrededor y repetían el importante mensaje que debía llevar a su dios.133 Motolinía habla de víctimas atadas de pies y manos.134 Tezozómoc describe una fi esta de tlacaxipehualiztli, bajo el reinado de Axayácatl, en que se ataban las manos y los pies de la víctima y se le vendaban los ojos con un ixcuatechimalli ("escudo de la frente", roseta de papel típica de los dioses de la muerte); luego cuatro sacerdotes de un lado y otros cuatro del otro jalaban muy fuerte de brazos y pies —¡no obstante amarrados!— hasta desmembrarlo.135 Estos detalles poco verosímiles para un sacrifi cio masivo no aparecen no sólo en Durán, sino en ningún otro autor. Atar manos y pies de la víctima para que ocho personas la descuartizaran carece de sentido, así como el número de ayudantes del victimario. Esto sin mencionar la gran pérdida de tiempo que supone.

Zuazo pretende que en 1521 los sacerdotes le clavaban espinas y punzones al corazón de la víctima para hacer que bro-tara la sangre hacia el Sol antes de la ablación. Habida cuenta de la difi cultad comprobada de alcanzar el corazón, esto resulta fantasioso. No es el único caso en que Zuazo da libre curso a su desbocada imaginación, pues también fue él quien contó que los victimarios aztecas sodomizaban a muchachos antes de matar seres humanos.

Para concluir, parece que los aztecas recurrieron a dife-132 [RG de Acolman, vol. 7, p. 226; Cortés, Cartas y documentos, op. cit., p. 24.]

133 Conquistador Anónimo, Le Conquistador Anonyme, op. cit., pp. 15-16.

134 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. I, cap. 17.

135 Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., cap. 50, p. 416.

360

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

rentes técnicas, según modalidades que desconocemos, pero para las cuales el tiempo empleado no debía de ser indiferente.

Los grandes sacrifi cios en masa de guerreros debían efectuar-se más rápidamente que las ejecuciones de las divinidades.

Notemos, por último, que la extracción podía suceder después de la muerte, en especial en el campo de batalla. Cuando Moquíhuix de Tlatelolco, vencido por Axayácatl, se arrojó desde lo alto de la gran pirámide de la ciudad, los soldados llevaron su cadáver con Axayácatl, quien le abrió el pecho y le sacó el corazón.136

La decapitación

El segundo tipo principal de ejecución es la decapitación o la degollación. Puede derivarse de la caza de cabezas pero, al menos desde el periodo teotihuacano, estuvo relacionado con la fertilidad. Ya se habló de ello a propósito del juego de pelota: el "agujero" sangrante que provoca la decapitación es similar a la abertura del campo de juego de pelota: de éste mana el agua que irriga la tierra y del cuello brotan ríos de sangre fer-tilizadora que, en el imaginario del juego de pelota, se asocian a las plantas y serpientes como símbolos de la vida, puesto que cambian o mudan, es decir, mueren y renacen, y porque son símbolos fálicos asociados al rayo fertilizante. El animal decapitador es el murciélago vampiro en códices como el Borgia o en el Vaticano B, así como en las vasijas mayas de la época clásica y en

el Popol Vuh de los mayas quichés.137 Ahora bien, este animal, que en el códice Borgia fi gura como una vasija-fl or llena de sangre a la que llegan a libar los colibríes, es también, en el pensamiento indio, el que provoca la menstruación femenina. De creer a un antiguo mito, Quetzalcóatl,

"tocándose con sus manos el miembro viril" cuando se bañaba, produjo el semen que se convirtió en murciélago al caer en una roca. Los dioses enviaron al animal con Xochiquétzal mientras dormía. De una dentada le arrancó un trozo de vagi-136 Juan de Torquemada, op. cit., vol. 1, libro II, cap. 58, p. 179.

137 Códice Borgia, p. 49; Códice vaticano B, p. 24; vid. E. Seler, Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach-und Altertumskunde, Asher & Co, Berlín, 1922-1923, vol. 4, p. 464; T. Barthel, "Demonios murciélago mesoame ricanos", Traducciones mesoamericanistas, SMA, México, 1968, tomo II, pp. 79-105.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

361

na, que los dioses rociaron con agua y de éste nacieron las fl ores aromáticas. El murciélago, enviado, si cabe la expresión, por Quetzalcóatl, es el origen de la menstruación, como lo era, y lo es todavía, la Luna entre muchos mexicanos. Los totonacos, por ejemplo, aún creen que la Luna envía a las mujeres su regla, comparada con fl ores. Entre los kogis de Colombia, cuya cultura se parece asombrosamente a la de los aztecas, las mujeres se preguntan siempre "¿te mordió el murciélago?", para saber si una de ellas está reglando. Lévi-Strauss observa, por su parte, que en América del Sur el murciélago se considera el responsable de una abertura corporal o de cierta hemorragia.138

Los prototipos míticos de la decapitación son el desgarramiento de la diosa Tierra y la ejecución de Coyolxauhqui. Según la versión de Sahagún, esta última fue primero horadada con la serpiente de fuego y luego decapitada; su cabeza quedó en Coatépec. Sufrió, por lo

tanto, una muerte de guerrero que comentaremos más adelante. Tlaltéotl, según las versiones sobrevivientes del mito, fue desgarrada en dos, pero en el ritual este desgarramiento impracticable se veía reactualizado con la decapitación de Toci, "Nuestro Ancestro", en Barrido. Una extraordinaria y gran estatua encontrada en 1790 en el Zócalo de la Ciudad de México, y actualmente en su Museo de Antropología, llamada por error Coatlicue, representa a la Tierra en el momento de su desgarramiento, pero combinando mito y rito. Está de pie y sus brazos-patas anteriores se levantan como para golpear. Como Tlaltéotl, tiene bocas en todas sus articu-laciones. Alrededor del cuello lleva un collar de manos y corazones con una calavera en el centro. Su falda está hecha de serpientes entrelazadas que evocan la fertilidad pero también, en sus escamas, las mazorcas de maíz. Acaba de ser decapitada y los dos ríos de sangre que emanan de su cuello como de una fuente se transmutan en dos serpientes de perfi l que, al encontrarse cara a cara, forman un horrible rostro visto de frente.

138 Códice magliabechiano, 61v; A. Ichon, La Religion des Totonaques de la Sierra, CNRS, París, 1969, p. 95; G. Reichel-Dolmatoff, Los kogi: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Iqueima, Bogotá, 1950-1951, vol. 1, p. 54; A. Fagetti, Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza, Universidad Autónoma de Puebla / Plaza y Valdés, Puebla, 1998, p. 159; C. Lévi-Strauss, Du Miel aux cendres. Mythologiques 2, Plon, París, 1966, pp. 329-330.

362

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

La decapitación aquí se confunde con la degollación, primero porque en náhuatl se emplea la misma palabra para ambos y además por la razón ya citada, es decir, que la mayoría de las veces debía de tratarse, en efecto, de una degollación, a falta de instrumentos capaces de realizar una rápida decapitación.139 En los ritos este tipo de sacrifi cio atañe especialmente a Toci, Chicomecóatl, Xilo-

nen, Yoztlamiyáhual, dos mujeres asimiladas a los venados sacrifi cados durante izcalli en Cuauhtitlan (Motolinía), así como a las montañas y los tlaloque, a los guerreros encargados de fecundar la Tierra en ochpaniztli y al mensajero enviado con el Sol de la tarde; dicho de otro modo, las encarnaciones de la Tierra, del maíz, las lluvias, los guerreros y un mensajero solar de unión de contrarios. Se los mataba heroicamente dos veces: por extracción de corazón y por decapitación. En la entrada triunfal del ejército en la ciudad, se anunciaba a los prisioneros: "y no penséis que [Huitzilopochtli] os ha traído acaso, ni tampoco a buscar vuestra vida, sino a morir por él y a poner el pecho y la garganta al cuchillo".140

Pues los sacrifi cios de los guerreros tenían dos destinatarios: el Sol y la Tierra, como lo dice explícitamente el mito de la primera guerra tras el ascenso del Sol, la de los cuatro Mimixcoa contra los 400, o como lo expresan la tiza y las plumas con que se cubría a la víctima —una de ellas, pesada, lo que indica su destino terrestre y la otra, su destino celeste— y como lo exhiben claramente varios monumentos que recibían ofrendas.141

Cuando una guerra comenzaba, se anunciaba a Tezca tlipoca: El dios de la tierra abre la boca, con hambre de tragar la sangre de muchos que morirán en esta guerra. / Parece que se quieren regocijar el sol y el dios de la tierra llamado Tlaltecutli; quieren dar de comer y de beber a los dioses del cielo y del infi erno, haciéndoles convite con sangre y carne de los hombres que han de morir en esta guerra.142

139 Molina traduce degollar o "cortar la cabeza a otro" por nite, quechtequi; nite, quech cotona.

140 Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 18, p. 160.

141 M. Graulich, "Les Mises à mort doubles dans les rites sacrifi ciels des anciens Mexicains", JSA, 68, 1982, pp. 49-58.

142 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., vol. 2, libro VI, cap. 3, pp. 62-63 (CF, libro 6, p. 327).

La guerra, por último, es la obra de valerosos llamados

"águilas", "jaguares", términos que se refi eren a los destinatarios solar y telúrico.

Había doble ejecución, y la mejor prueba de esto se ve en los casos en que se invertía el orden: primero se decapitaba y luego se sacaba el corazón. Tal es el caso del mensajero enviado al Sol de la tarde, el día 4 Movimiento. Como se trata de un Sol poniente, del Sol lunar y telúrico de unión de contrarios, el que se confunde cada vez más, a medida que desciende, con Tláloc o Xiuhtecuhtli, se degollaba a la víctima y se le dejaba vaciarse de toda su sangre en el gran cuauhxicalli que servía de altar de sacrifi cio; sólo hasta después se le abría el pecho para sacarle el corazón, entonces sí extendido hacia el astro del día.143 Otro ejemplo sería el de Xilonen en huey tecuílhuitl o, durante las peregrinaciones aztecas, la ejecución de Cópil, sobrino de Huitzilopochtli, por Cuauhtliquetzqui, el sacerdote del dios.144

Mientras que el pedernal se consideraba de origen celeste, se asumía que la obsidiana —negra, fría, nocturna— había salido del interior de la Tierra, y era entonces perfectamente apro piada para los ritos en honor de Tláloc y Tlaltéotl.145 Es intere sante notar aquí que en las ofrendas encontradas cerca de altares sacrifi ciales de la fase II de la pirámide de México-Tenochtitlan había pedernal del lado del Sol y cuchillos de obsidiana del lado de Tláloc.146 Ya veremos que, además de las ejecuciones dobles, hay también triples e incluso cuádruples.

Vale la pena examinar, por último, una degollación particular que se hacía con una fi sga. En atlcahualo, en efecto,147

una muchacha que personifi caba a la diosa del agua Chal-143 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 10, p. 107; B. C. Brundage (op. cit., p. 105) atribuye de manera errónea esta misma sucesión al sacrifi cio gladiatorio .

144 Anales de Tlatelolco, V, 6v; Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicáyotl, op. cit., p. 43.

145 Memorial de Sololá, Anales de los Cachiqueles, Título de los señores de Totonicapán, FCE, México, 1950, p. 49. Cintéotl Itztlacoliuhqui, "Dios Maíz Obsidiana Encorvado", es el brote joven de maíz que nace de la tierra, asimilado a la estrella matutina que también parece nacer de la tierra y de la noche cuando aparece en el horizonte oriental.

146 Agradezco a Leonardo López Luján por hacerme considerar este punto.

147 Diego Durán dice huey tozoztli pero probablemente se confunde; vid.

M. Graulich, Ritos aztecas: las fi estas de las veintenas, INI, México, 1999.

364

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

chiuhtlicue, "Falda de Jade", se mataba con un tridente, su sangre se ofrendaba al agua y al fi nal ella misma era arrojada al remolino de Pantitlan, donde desaparecía para siempre. La pregunta es, desde luego, por qué se usaba esta arma precisamente. Afortunadamente, en su libro consagrado a la historia natural Sahagún nos informa que la fi sga se utilizaba para cazar el atotolin, una suerte de pelícano que aparece como un doble de la diosa. Jefe de los demás animales acuáticos, viene el día de Santiago, el 25 de julio, y vive en el centro de las aguas, pues es "el corazón de la laguna". Si se intenta atraparlo, se pone a cantar y a chillar para llamar vientos violentos, el agua se pone turbulenta, todos los pájaros acuáticos graznan y se forman para batir las alas y agitar las aguas, los pájaros suben y los pescadores y sus balsas se pierden. ¿Qué decían los aztecas de Chalchiuhtlicue? Que era estimada y temida porque daba miedo: ahogaba gente, violentaba las aguas, volteaba las balsas, sumergía a las personas en las profundidades. Recordemos al pelícano. Si un pes-

cador lograba, a pesar de todo, atrapar esta ave, le abría el vientre con una saeta de tres picos y encontraba en su buche una piedra preciosa de color verde (chalchíhuitl) o una gran variedad de plumas hermosas, pero también podía ser que sólo encontrara carbón, lo que signifi -

caba que moriría. El pájaro era un manjar selecto que se consumía en pequeñas cantidades porque se trataba del corazón de las aguas —y, por lo tanto, el equivalente exacto de la diosa Falda de Jade, de quien también se sacaba el agua preciosa, el agua de jade, es decir, la sangre, con una fi sga—.

El fuego

El prototipo del sacrifi cio por fuego es evidentemente el salto en la hoguera de Nanáhuatl y Tecciztécatl en Teotihuacan, o el de los gemelos del Popol Vuh en la hoguera de Xibalbá, que tuvo como consecuencia su transformación en astros. En el mito este sacrifi cio tenía lugar a medianoche o, en el caso de los gemelos Xbalanqué y Hunahpú, durante su viaje al inframundo y a las tinieblas. Tiene mucho sentido, por lo tanto, que fuera reactualizado en la estación húmeda nocturna, en panquetzaliztli, celebración de la victoria de Huitzilopochtli-Sol sobre su hermana e innumerables hermanos, episodio central de las migraciones aztecas, que también eran un viaje

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

365

a las tinieblas. Un pequeño comentario sobre el sacrifi cio del Templo Mayor en México, el Netlatiloyan, nos informa en efecto que se quemaban ahí los ixiptla de Nanáhuatl y de Xoch-cuaye, "Cabeza Florida", otro nombre para la Luna.148 Los otros sacrifi cios por fuego documentados atañen sobre todo a los Mimixcoa, esos valientes que, como sabemos, se convierten en astros en la noche.149 Al inmolarlos así suben hasta la bóveda celeste y contribuyen a sostenerla. Al mismo tiempo, nu-tren y reaniman al dios del fuego y del

calor, el transformador, regenerador y purifi cador, dios del tiempo también, ya que el fuego existe desde el principio pues sin él no habría vida.

Un prototipo mítico, pero que va en el mismo sentido, es la muerte de Quetzalcóatl, Sol poniente de la era azteca asimilado al dios del fuego, cuando, tras el fi n de Tollan, se dirigió hacia el océano y, al llegar a la orilla, ardió en una hoguera.

Su corazón-quetzal se convirtió en la estrella matutina, primer astro de una era nueva que comienza.150

Los sacrifi cios de guerreros por fuego se realizaban en xócotl huetzi y teotleco, con 40 días entre sí, originalmente al fi -

nal y al principio del año. No se trataba de holocaustos; normalmente las víctimas no morían por fuego: nos encontramos nuevamente ante una ejecución doble. En la fi esta del Fruto que Cae, los cautivos eran ataviados como Mimixcoa, llevaban vestidos de papel, a veces una pequeña manta y un pequeño estandarte, que serían quemados en el cuauhxicalli. Como en panquetzaliztli, los recibía la efi gie de Painal —el Veloz, lugarteniente de Huitzilopochtli— llevada por un sacerdote. Al llegar a las faldas de la pirámide, los "arrojadores de gente al fuego" (tetlepantlazque) los sentaban hombro con hombro y les ataban los brazos a la espalda y los pies entre sí, les soplaban yauhtli en el rostro y los cargaban en la espalda hasta la cima antes de arrojarlos al fuego. Entre tanto, según el Tudela,151 se cantaba y se tocaban las caracolas; un esclavo disfrazado de murciélago bailaba, daba señales de alegría cuando 148 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, ap. (CF, libro 2, p. 186).

149 Aunque Diego Durán (op. cit., vol. I, cap. 12, p. 120) diga que se quemaba también a los representantes de todos los dioses principales.

150 Anales de Cuauhtitlan, p. 7.

151 Códice Tudela, 20v.

las víctimas caían en el fuego y barría las cenizas. Luego los viejos sacerdotes tonsurados los recostaban en la piedra sacrifi cial, donde el victimario le sacaba el corazón y lo arrojaba a la estatua del fuego, el Viejo Dios, Huehuetéotl, otro nombre para Xiuhtecuhtli.152 La relación entre el murciélago y el fuego no está clara, pero, según Durán, un bailarín disfrazado así dirigía de manera desordenada un baile de señores alrededor de los jóvenes, muchachos y muchachas recluidos en el Templo Mayor. Se ve en efecto mejor así la relación entre el animal, las muchachas y la fecundidad, pues según Durán, además, esta danza se hacía alrededor de un poste frutal, ese inmenso falo clavado en la tierra.153

En un caso había verdaderamente holocausto. En la fi esta

"secular" de Fuego Nuevo el fuego se encendía dentro del pecho de un guerrero tlazopilli de origen noble. Se tienen dos versiones diferentes en náhuatl: una dice que el fuego se encendía antes de la extracción del corazón, la otra señala que después.

La idea debía ser captar el fuego interno de la víctima. El corazón era arrojado al fuego para reanimarlo y alimentarlo; luego se arrojaba el cuerpo en la hoguera. Más tarde se sacrifi -

caban 400 cautivos, hasta la aparición de la estrella matutina.

Este rito recreaba, en efecto, el nacimiento del planeta Venus como Venus-Cintéotl, llamado también Tlazopilli, que había nacido en 1 Conejo, año del Fuego Nuevo hasta la reforma de Moctezuma II en 1507, y se mataba a los 400 guerreros en seguida para representar a las estrellas Mimixcoa, que nacieron inmediatamente después, en 2 Caña. Como la víctima era enteramente ofrecida al fuego, se hacía una efi gie de tzoalli que la representara para que aún así la gente pudiera comerla.154

Cabría mencionar también a las víctimas que, revestidas de madera resinosa, eran arrojadas al fuego. Poco sabemos de ello, salvo el caso del capitán Francisco de Medina, así victi-152 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., vol. 1, libro II, cap. 12, p. 120 (CF, vol. 2, pp. 114-115); [Porrúa, vol. I, p. 120]; Einige Kapitel…, op. cit., pp. 166 y ss.); Códice Tudela, 20v.

153 Durán, op. cit., vol. 1, cap. 12, p. 121.

154 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro VII, caps. 9-10, 12; libro II, ap., p. 191; Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. I, cap. 16, p. 23; Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op.

cit., cap. 97, pp. 637-638; M. Graulich, Myhtes et rituels du Mexique ancien préhispanique, Académie Royale de Belgique, Bruselas, 1987, pp. 370-374.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

367

mado en Xicalanco, donde, ya ardiendo en fuego, antes tuvo que rodear un agujero; si hubiera sido azteca, habría merecido la Casa del Sol reservada a los guerreros.155

La evisceración

Cortés menciona una extracción de entrañas poco probable; un texto náhuatl la alude y una vasija maya del Clásico tardío (600-900 PCN) representa a un individuo de barriga descomu-nal que, seguido de músicos, horada con su lanza el vientre de un personaje

atado a un armazón, cuyas entrañas, claramente representadas, se desparraman. Asimismo, ciertas imágenes su gieren la existencia de este modo de sacrifi cio en Teotihuacan.156 Tal vez este tipo de ejecución haya tenido como objetivo fomentar la fertilidad y más particularmente el crecimiento del maíz. Se sabe que la abertura del pecho y la escisión del corazón también tenían que ver con la extracción de este cereal de la Montaña del Maíz primigenia. Según una versión de los cakchiqueles, el maíz salió de las entrañas, específi camente, del coyote. ¿Y no está el hombre hecho de masa de maíz?157

Suárez de Peralta menciona un sacrifi cio efectuado en caso de epidemia en que se mataba a la víctima de un cuchillazo en el vientre, de modo "que le descubrían todas las entrañas", y luego se le sacaba el corazón.158

El sacrifi cio gladiatorio

El sacrifi cio llamado de gladiadores es, de hecho, una ejecución en varias etapas: tras vencer a la víctima en combate, se le sacaba el corazón y en seguida venía la decapitación. Sus adversarios eran, primero, un guerrero águila; luego, si sopor-155 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro III, ap., cap. 3

(CF, libro 3, p. 47); Juan de Torquemada, op. cit., vol. 1, libro V, cap. 3, pp.

592; Francisco López de Gómara, op. cit, vol. 2, p. 420: más allá de Jalisco se quemaba a los hombres aún vivos en honor de una serpiente enroscada, y se les comía a medio asar.

156 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro IV, cap. 24; M. D. Coe, The Maya Scribe and His World, The Grolier Club, Nueva York, 1973, pp. 76-77. Teotihuacan: Laurette Séjourné, La Pensée des anciens Mexicains, F. Maspéro, París, 1966, p. 249 (referencias de N. Latsanopoulos).

157 Anales de los cakchiqueles, FCE, México, 1950, p. 50; W. Krickeberg, Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas, FCE, México, 1971, p. 97.

158 Juan Suárez de Peralta, op. cit., cap. 42, p. 238.

taba, un guerrero jaguar; si es preciso, un segundo guerrero águila y después otro guerrero jaguar. Cuando ninguno de los cuatro conseguía abatir a la víctima, la intervención de un combatiente zurdo terminaba el asunto. Estos guerreros águila y jaguar que debían herir a la víctima eran llamados tlahua-huanque, "rayadores". Por lo regular llevaban espadas cortas de madera con hoja de obsidiana, pero una ilustración del Códice Nuttal mixteco muestra que los guerreros águila y jaguar podían usar manoplas con garras, a guisa de armas para herir a sus adversarios. Este proceso perfectamente lógico es probablemente más antiguo, y explica el nombre náhuatl del rito, tlahuahuanaliztli o tlauauanaliztli, "acto de raer, o de rayar alguna cosa, o de escariar la tierra" (Molina). Los guerreros águila y jaguar "raen" a las víctimas, les hacen rayas como de garras. Puede percibirse así una relación con un rito de las Tierras Altas de Guatemala en el que bailarines disfrazados de águila, jaguar y "león" matan a una víctima humana a zarpadas.

En esta misma región, en el siglo XVII, bailarines disfrazados de "un tigre un leon una aguila y otro animal de que no se acuerda" simulaban la ejecución de una víctima atada a una pica.159

Entre los mayas clásicos el Dintel 2 del Templo III de Tikal y varias escenas de vasijas muestran personajes con una especie de manoplas de pedernal con tres picos. En un caso, estos personajes están en presencia de un prisionero atado al que probablemente atacan con estas armas en zarpa que lo marcan con rayas paralelas. Quizá se tratara de una forma antigua del rito, cuyas armas aún fueran fabricadas en el Posclásico.

Flechamiento o jabalina

En los códices Nuttal y Becker, así como en la Historia tolteca-chichimeca, el gladiatorio está asociado al sacrifi cio por fl echas o

jabalinas y, en efecto, Alvarado Tezozómoc describe ciertas fi estas históricas de tlacaxipehualiztli bajo los reinados de Moctezuma I y Axayácatl en las que los guerreros cautivos eran

"crucifi cados en armazones", es decir, atados con los brazos y las piernas separados en marcos de madera para morir por he-159 F. Ximénez, Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala (1715-1726), Tipografía Nacional, Guatemala, 1929-1939, vol. 1, p. 78; K. Helfrich (op. cit., pp. 139-141 [150]) cita una relación del inquisidor Antonio Prieto de Villegas.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

369

ridas de fl echa o jabalina.160 Tal rito tenía lugar también en ochpaniztli.

El sacrifi cio por fl echas o jabalina tiene por modelo mítico, en el fi n de Tollan, el "matrimonio con la Tierra", es decir, la ejecución en que las diosas telúricas Ixcuinanme asaetaban víctimas huastecas. Este episodio fundó los ritos de izcalli en Cuauhtitlan, afi rman los anales de dicha ciudad.161 Ya se vio en acción a los huastecos, grandes fecundadores, en ochpaniztli, el mes de las diosas Ixcuinanme. La penetración de las fl echas y jabalinas tiene, también, connotaciones sexuales: la sangre que se vierte se supone que fecunda la Tierra. Ese aspecto de fertilidad se ve confi rmado en los ritos de ochpaniztli, tlacaxipehualiztli e izcalli —veintenas durante las cuales tienen lugar dichas ejecuciones—, así como en que, para remediar la sequía de la tierra y la hambruna en 1506, Moctezuma II inmoló a un cautivo atravesándolo con jabalinas.162 Otro prototipo es la victoria en Coatépec, en la que Huitzilopochtli va armado de un amiento de turquesa (o de fuego: xiuhátlatl), sus saetas y la xiuhcóatl, serpiente de fuego; por otra parte, su propia imagen de masa es ejecutada con una jabalina en panquetzaliztli.163

El sacrifi cio por fl echamiento, que tenía lugar cada cuatro años para izcalli en Cuauhtitlan, se parecía a un verdadero linchamien-

to. Tras la ejecución seguía la desollación de dos mujeres; se ataba a algunos cautivos en forma de X en lo alto de seis postes. Más de 2 000 hombres armados con arcos y fl echas los acribillaban a tiros. Cuando estaban ya medio muertos, se les dejaba caer y sus huesos se quebraban. Luego —conti-160 Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., caps. 30, 50, 93, pp. 318-321, 415, 621-622. Sobre Tlacaxipehualiztli, vid. J. Broda, "Las fi estas aztecas de los dioses de la lluvia: una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", REAA, 7, 1971, pp. 245-327; M. Graulich, "Les Mises à mort doubles", art. cit.; Ritos aztecas…, op. cit.

161 Anales de Cuauhtitlan, p. 9. A lo largo de su deambular semimítico, los cakchikeles mataron a fl echazos a Tolgom, un equivalente de Tláloc: Anales de los cakchiqueles, JSA, 68, 1982, pp. 76 y ss.; M. Graulich, Myhtes et rituels du Mexique ancien…, op. cit., p. 173.

162 CTR, 41v.

163 No hay razón para preguntarse, como C. Duverger (La Fleur létale: économie du sacrifi ce aztèque, Seuil, París, 1979, pp. 175 y ss.), si los aztecas conocían el sacrifi cio por fl echamiento.

370

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

núa Motolinía—164 se les daba una tercera muerte sacándoles el corazón y una cuarta degollándolos y decapitándolos. Más adelante se volvía a comenzar con otros seis, y así hasta llegar a 50 o 60.

Estos ritos de izcalli en Cuauhtitlan se parecen mucho a los de la Fiesta del Barrido en otras partes. Ochpaniztli representaba la recreación y la fecundación de la tierra. Toci moría y renacía rejuvenecida y vivifi cada. Ya se vio, al describir esta fi esta, que también se levantaban postes desde los que se dejaba caer víctimas como frutos para fecundar a la Tierra, como el fruto de xócotl huetzi, el "fruto que cae", 20 días antes. Por último, Durán,165 a quien debemos esta información, describe también sacrifi cios por fl echamiento pa-

ra guerreros cautivos y prisioneros en este mismo mes, en honor a la diosa del maíz Chicomecóatl.

Según el Códice Tudela, 166 se mataba a Chicomecóatl con una fl echa en la garganta. ¿Hay que entender que se le obligaba a tragar la punta de la fl echa, como hacían ciertos esclavos acompañantes de difuntos?167 ¿Se consideraba en este caso a Chicomecóatl como acompañante de Toci, la diosa principal de la fi esta? Nada permite afi rmarlo, pues tampoco sabemos nada de este tipo particular de ejecución.

Caída en el vacío

En xócotl huetzi se hacía caer un "fruto", que podía ser una imagen de masa con forma humana (Códice Tudela), desde lo alto del poste. En la Fiesta del Barrido y en izcalli, para Cuauhtitlan, estos frutos podían ser hombres, acribillados o no por las fl echas. En estos casos el tema de la fecundación es patente; no lo es, en cambio, en el rito que consiste en aventar a las 164 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. I, cap. 19, p. 33.

165 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 14, p. 140.

166 Códice Tudela, 21v.

167 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro III, ap, cap. 1

(CF, libro 3, p. 43). En el libro X, cap. 29, fol. 2 (FC, libro 10, p. 174) explica que si un chichimeca enfermo no se curaba en tres o cuatro días se le mataba con una fl echa en la garganta. Francisco Cervantes de Salazar (Crónica de la Nueva España, Porrúa, México, 1985, vol. I, cap. 30) explica que a los acompañantes de señores se les hacía ingerir las puntas de las fl echas para asfi xiarlos.

Toribio de Benavente, Motolinía (op. cit., vol. II, cap. 2, p. 131) menciona que al perro que debía guiar al difunto se le mataba con una fl echa en el cuello.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

371

víctimas de lo alto de la pirámide —como los vencidos de Mixcoatépec o de Coatépec— ni en un rito de Tecomastlahuaca (RG), en que se llevaba a los vencidos con cantos y danzas a lo alto de una montaña; desde ahí sus cuerpos eran arrojados a un riachuelo en el que caían en pedazos que desembocaban en una laguna. En México-Tenochtitlan, bajo el reinado de Moctezuma II, los mexicas se lanzaron a una batalla contra los tlaxcaltecas, acusados de haber incendiado el templo de Toci en México-Tenochtitlan. Algunos fueron sacrifi cados de manera ordinaria, a otros "los despeñaron desde los altos de los templos, que cuando llegaron abajo, estaban hechos trescientos pedazos", una anotación que extrañamente el autor no da cuando se trata de los cuerpos aventados desde la cumbre después de una extracción de corazón.168

Sabemos, por lo demás, que grandes guerreros acorralados se dieron muerte aventándose desde lo alto de una pirámide: así Moquíhuix de Tlatelolco y, en otra versión, el famoso tlaxcalteca Tlahuicole.

Golpeado con un mazo de piedra

En quecholli, en Huexotzinco, se inmolaba a cierta Yoztlamiyáhuatl ("mazorca de la caverna", según Garibay), por lo demás desconocida, encarnada por una mujer; para ello, le golpeaban la cabeza cuatro veces contra una gran roca del templo llamada teocómitl, luego le cortaban el cuello, inundando así la piedra con su sangre. Se le entregaba su cabeza al "pequeño Mixcóatl", quien la tomaba de los cabellos y, escoltado por sus Mimixcoa, rodeaba cuatro veces el patio hablando del dios y de su culto. Luego el "pequeño Mixcóatl" recibía la muerte de la manera habitual y era arrojado de la pirámide escaleras abajo.169

168 Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., cap. 100,

p. 653 [Crónica mexicana, Leyenda, México, 1944, p. 483]; Diego Durán (op.

cit., vol. 2, cap. 62, pp. 463-454) no menciona este tipo de sacrifi cio, pero dice que una parte moría por extracción del corazón, otra por fuego y una tercera por fl echamiento.

169 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 7, pp. 76-77; vid. también Y. González Torres, El sacrifi cio humano…, op. cit., p. 209. Quizá este sacrifi cio se men cione entre aquellos que puede esperar el guerrero: Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro III, ap., cap. 3 (CF, libro 3, p. 47,

"aço teoconvilo").

372

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

El rito se refi ere manifi estamente a las peregrinaciones de los toltecas, de Mixcóatl y su gente, la cual efectivamente se reactualiza en quecholli, pero sería difícil decir más. Teocómitl signifi ca "gran jarra", pero designa también a la biznaga (Echi-nocactus), que tan importante papel tiene en las peregrinaciones toltecas y aztecas. Uno de los Mimixcoa, Mímich, huía de una mujer-venado devoradora de hombres hasta que, a mediodía, una biznaga cayó del cielo con la mujer encima como tzitzímitl, espectro nocturno bajado del fi rmamento. Entonces la alcanzó con sus fl echas y la quemó, pero la mujer estalló despidiendo pedernales. Mixcóatl tomó el pedernal blanco, lo envolvió para llevarlo en la espalda como un paquete sagrado, el de la diosa Mariposa de Obsidiana o Itzpapálotl.170 Quizá el rito reactualizaba la deifi cación de Yoztlamiyáhual en la medi da en que pueda asimilarse a la mujer-venado o a Itzpapálotl.

Por otra parte, los mexicas, al principio de sus peregrinaciones, se encontraron a Mimixcoa caídos en plantas y a una mujer sobre una biznaga: fueron las primeras víctimas sacrifi -

ciales y la promesa de muchas otras.171 Lo que queda manifi esto aquí, no obstante, es que se limitaron a retomar el gesto tolteca, y este mito, como otros —el exilio de la bruja Malinal-xóchitl, la muerte de Cópil, etcétera—, nunca redundó en un rito entre los mexicas,

quienes esencialmente retomaron un calendario de fi estas preexistente. Se puede evidentemente establecer un vínculo entre este tipo particular de ejecución y la reservada a mujeres adúlteras.172

Ahogamiento

En atlcahualo y atemoztli se llevaban niños a la laguna para ahogarlos, a veces "con barco y todo", es decir, a manera de ofrenda, en honor de divinidades de la tierra, la lluvia y el agua que representaban. Este tipo de muerte podía reservarse a los sacrílegos que robaban objetos sagrados del templo.173

170 Leyenda de los Soles, p. 80.

171 [Códice Boturini.]

172 M. Graulich, Ritos aztecas…, op. cit., pp. 189-190.

173 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. I, cap. 20, pp. 34-35; Códex Magliabechianus, 28v, 43v; ladrones: Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 20, p. 184.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

373

Enterrado vivo

Las cavernas, que como las aguas conducían al interior de las montañas o de la tierra, al paraíso de Tláloc o al Lugar de los Muertos, el Mictlan, eran igualmente vías de acceso a la divinidad. La Historia de los mexicanos por sus pinturas da prueba de ello al señalar que, a principios de la década de 1450, el señor de Chalco

quiso sacrifi car á estos criados del dios del agua [los tlaloque] un su corcovado, y llevároнle al vulcán, cerro muy alto y do siempre hay nieve, quince leguas desta ciudad de México, y metieron al corcovado en una cueva, y cerráronle la puerta [sic], y él, por no tener de comer, se traspuso, y fue llevado do vió el palacio [de Tláloc] dicho y la manera que se tenía por el dios; é idos después los criados del señor de Chalco á ver si era muerto, le hallaron vivo, y traído dijo lo que vió.174

Hacia esa misma época el centro de México fue asolado por una terrible hambruna y varios piensan que los sacrifi cios de este género se remontan a dicho periodo o a la escasez del fi n de Tollan. Las víctimas eran sobre todo niños, como en tozoztli, cuando se encerraba a cuatro pequeños de cinco a siete años en una caverna hasta el año siguiente.175

Las grutas tienen otra razón más para ser lugares de sacrifi cio. Según una versión del mito de la creación de los astros en Teotihuacan, uno se arrojó al fuego para convertirse en Sol, mientras que el otro "se metió en una cueva y salió Luna".176 Por otra parte, cuando Xochiquétzal dio a luz a Cintéotl, éste "se metió bajo la tierra" y de su cuerpo nació toda clase de frutos y de semillas útiles.177 Una víctima es como una semilla enterrada en el camino al paraíso verde de Tláloc, o del Mictlan, pues en tlaxochimaco,178 llamado también la 174 Historia de los mexicanos por sus pinturas, en Colección de documentos para la historia de México, p. 211.

175 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. I, cap. 20, p. 35.

176 Gerónimo de Mendieta, op. cit., vol. 1, libro II, cap. 4, p. 87 [Porrúa, México, 1971, II, cap. 4, p. 81]; CVA, 1v.

177 Hystoire du Méchique, fol. 86.

178 Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (Historia general y natural de las Indias, Atlas, Madrid, 1959, vol. 4, libro XLII, cap. 6, p. 397) menciona una variante particular de "entierro" y Toribio de Benavente, Motolinía (op. cit.,

374

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

Pequeña Fiesta de los Muertos, se encerraba en una caverna especial del templo, con mucha comida, a un viejo que personifi caba a la Muerte, Mictlantecuhtli, para que muriera ahí dentro.179

El paso en la red

También en el ámbito del control de la lluvia y la fertilidad, en el valle vecino de Toluca, los matlatzincas, "los de la red", cazaban todo tipo de presas en redes: conejos, venados, animales salvajes, pájaros y, cuando sacrifi caban hombres, los ponían en grandes redes que torcían a continuación por los dos extremos hasta que los huesos se asomaran por todas partes y la sangre se vertiera ante su dios patrono Coltzin. Puede supo-nerse que el rito se hacía para obtener lluvia. Entre los pipiles de Izalco, los totonacos y los huicholes actuales, los dioses de la lluvia retorcían sus redes para hacer llover; si las mallas eran grandes, las lluvias serían torrenciales, pero si eran fi nas, la lluvia sería lenta y benévola.180 Este modo de ejecución fi gu-ra igualmente, entre los mexicas, como el augurio nefasto para el signo 1 Casa, junto con la muerte en guerra o sacrifi -

cial, el gladiatorio, la muerte por fuego o con la cabeza en el fuego, el aplastamiento, la extracción de entrañas, el ahoga-miento o la "cocción" en un baño de vapor.181

vol. I, p. 105) habla de niños pero también de hombres y mujeres arrojados al volcán de Masaya, adonde iban de buen grado.

179 Códice Tudela, 19r.

180 P. Carrasco, Los otomíes: cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana, UNAM, México, 1950, pp. 62-63; N. Quezada Ramírez, Los matlatzincas: época prehispánica y época colonial hasta 1650, INAH, México, 1972; Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., vol. 3, libro X, cap. 29, fol. 6, p. 201; L. Schultze Jena, Indiana II. Mythen in der Muttersprache der Pipil von Izalco in El Salvador, G. Fischer, Jena, 1935, p. 61; H. von Winning, La iconografía de Teotihuacan: los dioses y los signos, UNAM-IIE, México, 1987, vol. 1, p. 105; A. Ichon, op. cit., p. 74; R. M. Zingg, La mitología de los huicholes, Secretaría de Cultura de Jalisco / El Colegio de Michoacán / El Colegio de México, Zapopan, 1998, vol. 2, p. 186; G. Olivier, Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le

"Seigneur au miroir fumant" , Musée de l'Homme, París, 1997, p. 121.

181 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro IV, cap. 27 (CF, libro 4, p. 93).

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

375

Colapso del techo

Más original aún era el sacrifi cio que consistía en encerrar a los cautivos en una pieza o sala cuyo techo se desplomaba.

Tezozómoc lo menciona como una de las ejecuciones de los tlaxcaltecas tras el incendio del templo de Toci.182 El dato, aunque incongruente y mencionado sólo en esta fuente, resulta particularmente interesante porque permite establecer cierto vínculo con el Popol Vuh maya quiché, donde un gigante mata así a 400 jóvenes —el equivalente a los 400 Mimixcoa o Huitznahuas—, que se convierten en las Pléyades: una muerte que evoca el fi n de una era, con su colapso de la bóveda celeste, y la aparición subsecuente de las primeras estrellas de una era nueva. Al parecer, un descubrimiento arqueológico reciente sobre los mayas, aún inédito, confi rmaría esta modalidad de ejecución.

Despedazamiento

El Templo Mayor contaba con una edifi cación llamada Macuilcalli o Macuilquiáhuitl (5 Casa o 5 Lluvia) en la que se ejecutaba a los espías afi liados al enemigo. El método no es muy claro; el texto náhuatl es ambiguo: "los mataban, los cortaban en trozos". ¿Se trata de una sucesión cronológica o el segundo elemento de la frase especifi ca al primero? Un despedazamiento post mortem no sería muy sorprendente, pero este caso parece más bien tratarse de un tipo de ejecución. Sabemos en efecto, gracias a Chimalpahin, que en 1459 cinco o seis señores de Tlalmanalco recibieron este tipo de muerte acusados de traición, y esto en un templo del dios local, lo que de-

muestra que se trataba de un sacrifi cio. Se los destazó con cortes en el cuello, codos y rodillas.183

182 Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., cap. 100.

Diego Durán (op. cit., vol. 2, cap. 62) habla de una venganza contra los verdaderos culpables huexotzincas, que consistió en desollar a una parte de ellos, quemar viva a otra y acribillar con fl echas a otros.

183 Domingo Chimalpahin, 7e Rélation, en Annales…, op. cit., 169r; también Relaciones originales de Chalco Amaquemecan, FCE, México, 1965, p. 202, o Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan, Conaculta, México, 1998, pp. 90-91. Se conoce, asimismo, un relieve de Quetzalcóatl-Ehécatl desmem-brado (Museo de Santa Cecilia, Ciudad de México), pero esto no basta para decir que hubiera sufrido un sacrifi cio así en tiempos míticos.

376

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

Lapidación

A los adúlteros se los lapidaba o se les aplastaba la cabeza contra una gran piedra,184 a veces ante la imagen de divinidades como Cintéotl Iztlacoliuhqui —el planeta Venus—, fruto de relaciones ilícitas en el paraíso original. El Códice borbónico lo muestra ante una pareja lapidada y usando un trozo de la piel del muslo de Toci a guisa de máscara.185 No obstante, existe reticencia a hablar de sacrifi cio en estos casos, pues no se conocen las circunstancias exactas. Hecha esta adverten-cia, Tomás López Medel describe una ejecución sui generis en que la víctima desempeñaba explícitamente el papel de chivo expiatorio.186 Esto sucedía en las Tierras Altas de Guatemala, muy afi nes a la cultura azteca. Cuando los dioses estaban muy enojados por los pecados de la ciudad, se buscaba a la mujer más vieja y decrépita que podía encontrarse y toda la población la conducía a alguna encrucijada en el campo. Todos se confesaban

en voz alta y, terminado el bullicio, el sacerdote mataba a la desafortunada y la cubría de piedras, tras lo cual todos regresaban a sus casas purifi cados. Otro tipo de ejecuciones parecidas son, en Michoacán, los golpes de mazo o de palo para los acompañantes de difuntos, o el empalamiento.

Carecemos de mayores detalles.187

Últimas palabras

Antes, durante y después del sacrifi cio se debían pronunciar o cantar discursos, pero sólo pocos nos han llegado y la mayoría provienen de regiones periféricas en que las ocasiones eran más raras, menos diferenciadas y específi cas, y las declaracio-nes de intenciones eran, por ello, más habituales.

En ciertos casos las fuentes apenas mencionan las intenciones de una manera general. Así, se lee que, en Ameca (RG), uno de los sacrifi cios se hacía en acción de gracias por una 184 Gerónimo de Mendieta, op. cit., vol. 2, cap. 29.

185 Códice borbónico, p. 12.

186 Tomás López Medel apud Diego de Landa, op. cit., p. 226.

187 Toribio de Benavente Motolinía, op. cit., vol. II, cap. 1, y Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro III, ap., cap. 3 (CF, libro 3, p. 47); empalamiento: Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 20, p. 184.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

377

victoria. En Coatépec y en Chimalhuacan (RG), para conocer la solución de una guerra, los reyes sacrifi caban a un niño pequeño sacándole el corazón en el templo de Huitzilopochtli antes de interrogar al dios. En Guaxilotitlan, cerca de Oaxaca (RG), se inmolaba a un cautivo para que los dioses concedie-ran fuerza y coraje en la batalla. Entre los tepanecas (RG), el sacrifi cio se hacía en acción de gracias ante Camaxtli tras obtener la victoria. En Xonotla (RG) los sacrifi cios se hacían para ganar una larga vida, salud, bienes e hi-

jos. El tono es el mismo a fi nales del siglo XVII: se rogaba perdón a la montaña, se pedía evitar la enfermedad, tener agua, una buena cosecha, y todo lo que se necesite. También había ruegos al fi nal de una epidemia, de varicela, por ejemplo. En un caso se añade: "y también lo recibas en nombre de los difuntos".188

Los datos pueden ser más específi cos. En Guatemala, durante la "Gran Cuaresma" de que habla Bartolomé de Las Casas, en la madrugada, se daban pájaros e incienso al sacerdote, que pedía, "con grande humildad y devoción", que se aliviaran las miserias y difi cultades de señores y vasallos. Llegada la hora, los reyes y los señores iban a buscar a la o a las víctimas y, tomándolas por los cabellos, exclamaban:

Señor Dios acuérdate de nosotros, que somos tuyos; danos salud, danos hijos y prosperidad para que tu pueblo se acreciente y te sirva; danos agua y buenos temporales para nos mantener y que vivamos; oye nuestras peticiones; rescibe [sic] nuestras plegarias; ayúdanos contra nuestros enemigos; danos holganza y descanso.189

Antes de la inmolación, los sacrifi cadores se humillaban frente a la imagen del dios, pero se ignora si decían algo: el rito podía limitarse a llevar la boca al suelo.190 En Nicaragua el victimario blandía su arma mientras anunciaba la ejecución, precisando si la víctima era un enemigo o pertenecía al grupo. Si eran enemigos, rodeaba tres veces a la víctima recostada en la piedra, con el cuchillo en la mano y entonando cantos lú gubres.191

188 F. J. Alcina, Calendario y religión…, op. cit., p. 153.

189 Bartolomé de Las Casas, op. cit., vol. 2, libro III, cap. 178, pp. [219-] 220.

190 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 3, pp. 30-33.

191 Pedro Mártir de Anglería, Décadas…, op. cit., cap. VI, 1.6.

378

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

En el sacrifi cio-suicidio que registra López Medel en 1612192

la víctima, antes de aventarse desde lo alto de la pirámide, explicaba sus motivaciones a la muchedumbre reunida, ensalzaba el tipo de muerte que había escogido y rememoraba, si era el caso, a aquellos de su linaje que la hubieran preferido antes que él; luego, saltaba al vacío. Lamentablemente este autor es el único que habla de este género de sacrifi cio.

En el momento de proceder a la ejecución o en el de la ofrenda el sacerdote podía invitar a la divinidad a recibir el modesto presente y motivar su gesto. En Ameca (RG), al poner el corazón en la pequeña caja de junco, se le indicaba al dios que comiera ese corazón y bebiera esa sangre. Entre los pipiles el sacerdote exclamaba lo siguiente al arrojar el corazón a lo alto: "toma, Dios, el premio de esta victoria". Este mismo tipo de frases lo pronunció en 1705 un ofi ciante en San Miguel Til-tepec (Oaxaca), mientras se sumergía en el fango de la laguna el corazón y el cuerpo de un bebé de tres días que acababa de ser inmolado para darle fi n a una epidemia de varicela: "esto te ofrecemos a ti, dios del rayo, para que cese esta enfermedad tan grande que tenemos".193

A veces se le encargaba a la víctima misma comunicar un mensaje al dios. Si le creemos al Conquistador Anónimo194

—cuyas fuentes ignoramos y que en este caso generaliza abu-sivamente—, cuando la víctima recorría las calles todos le hacían parte de sus deseos para que los transmitiera a la divinidad. Luego, en el momento del sacrifi cio, se bailaba y cantaba a su alrededor y se le decía el mensaje principal que debía comunicar al dios.

El caso mejor documentado es el de un guerrero sacrifi ca-do al Sol el día 4 Movimiento. Se le daba una rodela y un palo muy decorado y se le colocaba en la espalda un paquete con plumas de águila, pedazos de ocre rojo y de tiza, de resina de tea y papeles rayados con resina café (ulli) oscuro. A las faldas de los peldaños que llevaban a la piedra de sacrifi cio se le anunciaba en voz alta y fuerte:

192 Diego de Landa, op. cit., p. 222.

193 R. Castañeda Paganini, op. cit., pp. 27-28; F. J. Alcina, Calendario y religión…, op. cit., p. 125.

194 Conquistador Anónimo, Le Conquistador…, op. cit., pp. 15-16.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

379

Señor, lo que os suplicamos es que vayáis ante nuestro dios el sol y que de nuestra parte le saludéis y le digáis que sus hijos y caballeros y principales que acá quedan le suplican se acuerde de ellos y que desde allá los favorezca y que reciba este pequeño presente que le enviamos, y darle héis este báculo para con qué camine, y esta rodela para su defensa, con todo lo demás que lle-váis en esa carguilla.

Al llegar a la piedra cuauhxicalli se volteaba alternativamente ante la imagen del Sol en el templo y luego hacia el verdadero astro, y recitaba su mensaje. Cuatro sacerdotes subían por las cuatro escalinatas, tomaban los presentes, luego le sujetaban brazos y piernas, mientras que el sacrifi cador lo degollaba diciéndole que fuera con su mensaje junto al verdadero Sol en la otra vida.195

Suárez de Peralta —sobrino de Catalina Suárez, la primera mujer de Cortés— contribuye con una aportación propia, pero que tal vez se derive de una combinación de la del Conquistador Anónimo y Durán. Dice, en efecto, que en caso de urgencia se dedicaba al cielo un prisionero elevado, para la ocasión, al grado de embajador. Tras emborracharlo con pulque, los interesados le daban su mensaje, así como cobijas y

"limosna" para el camino.196

Hay un último ejemplo de mensajeros, esta vez según un testimonio recogido por Bartolomé de Las Casas de un joven muchacho español que vivió con los totonacos por varios años desde el descubrimiento de México.197 Los totonacos celebraban tres fi estas principales al año, una poco antes del solsticio de invierno. Como panquetzaliztli, estaba dedicada al Sol, cuyo hijo supuestamente renovaría

el mundo y lo transformaría en paraíso. El día de la fi esta se liberaba de una caverna a ocho personas, hombres y mujeres, que, vestidos como sacerdotes, sostenían gruesos bordones decorados con aves y serpientes. Estas personas iban a sentarse cerca del altar sacrifi cial, y el sumo sacerdote, en presencia de la población, les anunciaba

195 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 10, p. 107.

196 Juan Suárez de Peralta, op. cit., cap. 1.

197 Bartolomé de Las Casas, op. cit., vol. 2, libro III, cap. 176, pp. 210-211.

su buena dicha, pues los había escogido para enviarlos por mensajeros de aquella tierra y pueblo y comunidad al gran dios de los dioses, el Sol, para suplicalle que tuviese por bien de en-vialles a su hijo porque los librase de tantas miserias y angustias y pesares, mayormente de aquella obligación y captiverio que tenían en sacrifi car hombres, que lo tenían por terrible carga y les era gran tormento y dolor, y que si la permitía [era]

por sus pecados, por no haberle servido, para que ellos se acabasen y viniesen otras gentes para que gozasen de aquella su tierra.

Las víctimas debían prometer que hablarían con el dios y le pedirían que enviara a su hijo. Luego todos se levantaban y los sacerdotes se ponían a tocar los tambores "muy roncos y tristes, y otros a cantar, las voces bajas y como llorosas, con alabanzas del gran dios y de los otros dioses". Luego tenía lugar la ejecución.

Este relato revela una clara infl uencia española, como lo demuestra la frase que anuncia la desaparición de los indios y la llegada de otros, pero, por otra parte, es cierto que la muerte era un castigo y el sacrifi cio humano una carga particularmente pesada para los que habitaban la costa del Golfo y debían enviar víctimas a México-Tenochtitlan. El esperado regreso al paraíso, por su parte, está en el orden de las cosas: una es un Sol y se parece a un día; la tarde es la

unión de contrarios, el paraíso recobrado y la vida eterna y sin sacrifi cios humanos, como en el Tollan tolteca.

En un caso, ciertamente maya y ya de la época colonial, el sacrifi cador consolaba con palabras a la víctima. Según el testimonio de un indio de Yaxcabá en 1562, sus congéneres colocaron 10 ídolos en fi la en la iglesia y se les llevó a un joven indio atado que lloraba. El jefe de la aldea, que desempeñaba el papel de victimario, le dijo: "sé valiente y consuélate, ya que no te haremos daño ni te enviaremos a un mal lugar o al in-fi erno, sino al cielo y a la gloria, como lo acostumbraban nuestros ancestros". Al parecer, el joven respondió: "Haz como quieres, pues Dios está en el cielo y me ayudará". Luego se procedió a la ejecución. Hubo consolación, en efecto, pero quizá sólo en razón de circunstancias como la época, el lloro del desafortunado y la poca pericia del verdugo.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

381

Si se resume lo conservado por los textos, las intenciones son que la divinidad se acuerde de sus fi eles, que los favorezca, que les dé salud, hijos, prosperidad, lluvias y buena cosecha, placer y descanso, y la victoria sobre sus enemigos. También se sacrifi caba en acción de gracias por una victoria o para repetir la época de felicidad en que los sacrifi cios humanos eran superfl uos y los dioses mejor reverenciados.

Como bien lo notó Hocart,198 lo que se solicitaba era esencialmente la vida y su continuación, una vida plena digna de ser vivida, el pan de cada día y el perdón de los pecados. Empero, es importante señalar que sólo se proclamaban las intenciones que interesaban a toda la sociedad. Las otras, individuales, no tenían que ser proclamadas, porque ya lo habían sido en la época del mito. En Teotihuacan, cuando los dioses vieron que el Sol que acababa de aparecer no se movía, excla-maron antes de inmolarse: "¿Cómo podemos vivir?, ¿no se menea el Sol? ¿Hemos de vivir entre los villanos?

Muramos todos y hagámosle que resucite por nuestra muerte",199 ade-lantando así los dos órdenes de motivación: uno cósmico, hacer que "la máquina mundial" funcione, y el otro individual, dejar la tierra para reintegrarse al paraíso perdido. En el mito en que Tezcatlipoca mata a Ometochtli se yuxtaponen igualmente los dos órdenes: "Tezcatlipuca mató al Dios del Vino, de su consentimiento y conformidad, diciendo que ansí lo eternizaba y que, si no moría, habían de morir todos los que bebiesen vino".200

Con la esperanza de un feliz más allá y del cumplimiento de sus otros deseos, en respuesta a las intenciones de todos los otros benefi ciarios se sumaban los efectos automáticos del tipo de sacrifi cio (regeneración de los astros, caída de las lluvias, fecundidad provocada por la decapitación, fl echamiento…) y de su contexto de reactualización mítica que podía concernir al universo entero (por su recreación en ochpaniztli, por ejemplo). Otro efecto positivo del sacrifi cio: las víctimas inmoladas contribuían también a mantener en su lugar la bóveda celeste, prolongando de este modo la existencia de la era actual.

198 A. M. Hocart, "The Purpose of Ritual", Folklore, 46, 1935, pp. 343-349.

199 [Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., p. 415.]

200 [RG de Meztitlan, vol. 7, p. 63.]

382

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

El acompañamiento musical

La ejecución se acompañaba a menudo de música, aunque no siempre: en Barrido, Toci muere en el silencio más absoluto, como si la Tierra estuviera muerta, pues es el principio de la era. Entre los totonacos el sacrifi cio de mensajeros al Sol iba precedido de un grave y triste retumbar de los tambores, así como de himnos cantados en voz baja y como de lloro.201 En Nicaragua el sacrifi cador rodeaba

cuatro veces a la víctima guerrera cantando tristemente para purifi carla; luego le abría el costado.202 En México-Tenochtitlan, durante izcalli, las víctimas se dirigían al lugar de su suplicio danzando y cantando a toda voz. Este mismo mes, en Cholula, se acompañaba la ejecución de Quetzalcóatl con ofrendas de incienso y cantos.

Los instrumentos que se mencionan más a menudo son

los tambores y sobre todo los instrumentos de viento (caracolas, cornetas, silbatos, trompetas, fl autas…). También se chifl aba con los dedos en la boca. En su excelente estudio sobre los instrumentos musicales aztecas, Aurélie Couvreur observa que los instrumentos de viento acompañaban las procesiones

—eran transportables y convocaban a la muchedumbre—, señalaban el sacrifi cio y marcaban eventualmente la llegada de ciertos actores o momentos importantes en los ritos. El Códice borbónico cuenta con una escena de ochpaniztli en que un sacerdote que representa a Tláloc recibe a la diosa de la germinación del maíz, dirigiendo hacia ella ella su rayo ofi diomorfo mientras que sus acólitos soplan conchas y trompetas y otro agita el "palo de sonajas" (chicahuaztli, "que da fuerza"), que produce un ruido de lluvia que cae y cuyas virtudes fecundadoras son conocidas.203 En su conjunto, producían el sonido del viento, de la lluvia que cae y del rayo fertilizante que los acompaña, pues nos encontramos al principio de la estación de lluvias y el maíz debía germinar. Aquí el papel de los instrumentos es claro, pero se trata lamentablemente de un caso excepcional. Las conchas, los silbatos y las trompetas se utilizaban también en la fi esta de Huitzilopochtli-Sol o acompaña-201 Bartolomé de Las Casas, op. cit., vol. 2, libro III, cap. 176, p. 210.

202 Pedro Mártir de Anglería, Décadas…, op. cit., cap. VI, 1.6.

203 También se dice que en la Gran Fiesta de los Señores, huey tecuílhuitl,

se le sacudía ante Xilonen.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

383

ban el gladiatorio —eran instrumentos utilizados en el campo de batalla— de seguro con un sentido muy diferente.

La ofrenda

La ofrenda al destinatario del sacrifi cio tenía lugar después de la ejecución. Consistía, en primer lugar, en el corazón, órgano cuyo nombre mismo, yol-li, yollo-tl, guarda afi nidad con ollin,

"movimiento", y que, para los aztecas y otros mesoamericanos, connotaba la vida, la energía, la vitalidad. En él además reside parte de la conciencia, el entendimiento, la memoria, la voluntad, la emoción y las pasiones, pero sobre todo el "alma"

principal, el yolia o teyolia.204 Los nicaraos decían que cuando un hombre moría, su yulio salía de su boca e iba con los dioses; que era como una persona y no moría allí; que tras la muerte el corazón iba hacia "lo alto", que no era el corazón lo que se iba, sino aquello que hacía vivir, que cuando el yulio se iba, uno moría.205 Los nicaraos, cultura emparentada con los az tecas, hablaban del pájaro-corazón en que se transformaba el corazón del difunto,206 entiéndase, el guerrero heroico que en la tarde o después de cuatro años se vuelve ave libadora del paraíso. Se cuenta que cuando Quetzalcóatl ardió al borde del océano del este, al fi nal de la era tolteca, sus cenizas volaron y se vieron todos los pájaros de hermoso plumaje; luego se vio el corazón de un quetzal subir al cielo y por ello "según sabían

[que] fué al cielo y entró en el cielo".207

Dar el corazón aún caliente y palpitante que había abandonado el teyolia equivalía por lo tanto a dar movimiento, vida, energía, vitalidad, y tal vez otras cualidades más. Era también liberar el yolia y consagrarlo al Sol o a otra divinidad.

204 A. López Austin, Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas, UNAM, México, 1980, vol. 1, pp. 222, 253-257, 363-367. Te en teyolia es un posesivo indefi nido. Yollotl

y ollin: M. León-Portilla, Los an tiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares, FCE, México, 1968, p. 149.

205 Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, op. cit., vol. 4, libro III, cap. 2, pp. 369, 371, 375.

206 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro XI, cap. 2, fol. 3; CF, libro 11, p. 25.

207 Anales de Cuauhtitlan, p. 7. [Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles, "Anales de Cuauhtitlan", fol. 7, §50, p. 11.]

384

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

El corazón es por excelencia el alimento del Sol. En la parte en que Sahagún trata la historia natural del país, sus informantes describen un pájaro llamado águila-halcón (cuauh-tlo tli o tlocuauhtli: Circus cyaneus Linaeus) que caza con sus garras, perfora el cuello de la presa y bebe toda su sangre. Come tres veces al día: antes del amanecer, a mediodía y al anochecer. "Este halcón —prosigue el texto— da vida [qujiollotiaia o

'da corazón': la ilustración lo muestra dando el corazón] a Huitzilopochtli, ya que, dicen, los halcones, cuando comen tres veces al día, es como si dieran de beber al Sol [To natiuh], pues cuando beben sangre, lo consumen todo".208 Son águilas-halcón compañeros de Huitzilopochtli, como los cuauhteca, los compañeros del águila, inmolados en tlacaxipehualiztli, pero aquí se asimilan claramente al astro y se alimentan de sangre asimilada al corazón.

Dicho esto, recordaremos que abrir el pecho y sacar el corazón (o las entrañas) correspondía también a la extracción del maíz de la Montaña del Maíz. Por más detalle, el centro de la mazorca desgranada se llama ólotl, es decir, olote o "el co-raçón […] dela maçorca" (Molina).

Si el destinatario era el Sol, el victimario extendía el corazón hacia el astro —tan rápido como un avemaría, especifi ca Durán—,

hacia el este o hacia el cielo, a veces hacia los cuatro vientos. Sucedía lo mismo con la encarnación de Tezcatlipoca: su corazón se elevaba hacia el Sol, con el que tiene afi nidad como Espejo Negro en que se refl eja el astro del día.209 En la fi esta de Quetzalcóatl en Cholula, en izcalli, el destinatario era la Luna, y el corazón de la víctima que encarnaba al dios lunar se extendía hacia ella y luego se aventaba hacia la estatua de la Serpiente Emplumada.210

En efecto, el sacrifi cador podía, tras extender a lo alto el corazón, lanzarlo a los pies del ídolo (Pomar, Texcoco), o sobre 208 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro XI, cap. 2, fol.

4 (CF, libro 11, pp. 43-44).

209 Ibid. , vol. 2, cap. 21, p. 197 (CF, libro 2, pp. 53, 71); Diego Durán, op.

cit., vol. 1, cap. 9, p. 95; Gerónimo de Mendieta, op. cit., vol. 1, pp. 108-109; Francisco López de Gómara, op. cit., vol. 2, p. 421; Diego Muñoz Camargo, Historia…, op. cit., libro I, cap. 20, p. 160; pipiles: García Palacios, Relación hecha por el licenciado Palacio, en R. Castañeda Paganini, op. cit., pp. 27-28.

210 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 6, p. 64.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

385

el ídolo (en Ixtepexi, en la Zapoteca y en México-Tenochtitlan, según Gómara, quien añade que tocar el rostro era de buena suerte), o en dirección del dintel de su santuario (Motolinía), o bien frotarlo en la boca de la estatua para ungirla de sangre, o ungir la boca del dios pero también los cuatro ángulos de la pieza, que representaban las cuatro direcciones, o hacer lo mismo con otros ídolos del templo.211 Al hablar de panquetzaliztli, Durán dice que después de haber ofrecido "aquel baho"

del corazón todavía caliente al Sol, el sacerdote se volteaba hacia el ídolo y le lanzaba el corazón a la cara. En tlacaxipehualiztli, en cambio, era hacia un zacapan, lugar de zacate, adonde eran arroja-

dos ya no los corazones de guerreros, sino de los dioses de los calpulli, sacrifi cados.212

Entre los pipiles se extendía el corazón hacia los cuatro horizontes, luego se aventaba al aire, lo más verticalmente posible, derecho hacia la divinidad. Nada sabemos de lo que pasaba cuando caía.

Después de levantarlo, el corazón también podía ser colocado en un recipiente ad hoc, vaso de águila u otro de dimensiones a veces enormes, según sabemos. El gran vaso de piedra se utilizaba sobre todo en grandes sacrifi cios de guerreros, así como en el combate gladiatorio. Poner un corazón en él signifi caba al mismo tiempo alimentar al Sol y a la Tierra, ya que en el monumento fi guran imágenes de las divinidades. Si era un pequeño vaso-jícara ordinario o, como en Ameca (RG), una pequeña caja de junco, se le llevaba ante la imagen de la divinidad para que ésta pudiera comer el corazón. Entre los pipiles guatemaltecos el corazón se colocaba en un pequeño costal abierto.213

Clavijero escribe en el siglo XVIII que si el ídolo era grande y hueco, se le ponía el corazón en la boca con una cuchara de oro. Se ignora de dónde sacó esta información.

211 RG de Icxitlan, Piaztla, Coatépec; Francisco López de Gómara, op. cit., vol. 2, p. 421; Conquistador Anónimo, Le Conquistador…, op. cit., cap. 15; Francisco de Aguilar, Relación breve de la conquista de la Nueva España, en La conquista de Tenoch titlan, Historia 16, Madrid, 1988, VIII, p. 205; en Nicaragua: Pedro Mártir de Anglería, Décadas…, op. cit., cap. VI, 1.6.

212 Diego Durán, op. cit., vol. 1, caps. 3, 9, pp. 30-33, 95.

213 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. I, cap. 6, p. 216; Juan de Torquemada (op. cit., vol. 2, libro VII, cap. 19, p. 117) sigue a Tovar; RG de Acolman.

386

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

Cortés y Muñoz Camargo de Tlaxcala pretenden que se

quemaban los corazones y el Códice Tudela dice lo mismo, pero de una parte del corazón, perteneciente a guerreros cautivos en xócotl huetzi.214 El Conquistador Anónimo afi rma lo mismo para ciertos sacrifi cios, pero no dice cuáles. Por su parte, el indio que simuló un sacrifi cio en el campo de batalla ante Pedro Mártir quemó el corazón del vencido en un fuego que había encendido con palos frotados, pues precisaba para ello de un fuego nuevo. "¿No creen ellos que el humo de este sacrifi -

cio le gusta a los dioses protectores de la guerra?" También se quemaba el corazón del guerrero del que se sacaba el fuego del pecho durante la fi esta secular del Fuego Nuevo. En Nicaragua, entre los pueblos del México central que emigraron hace siglos, el corazón de las víctimas no guerreras se quemaba con parte del cuerpo y sus cenizas se dispersaban.215

Nuevamente Suárez de Peralta, cuyas fuentes ignoramos, nos proporciona datos insólitos y dudosos.216 Después de la ejecución de su "embajador de los dioses", se arrojaba el corazón al fuego y toda la concurrencia —en este caso probablemente gente importante— exponía el rostro, las axilas y las piernas al humo: el rostro para poder hacer, sin vergüenza, su petición a la divinidad, los brazos para defender su tierra y a sus mujeres, las piernas para que fueran ligeras y pudieran ir y venir a sus casas. A propósito del sacrifi cio en caso de epidemia, nos dice que la boca y los ojos de la divinidad estaban ungidos con sangre: la boca para apaciguarla y los ojos para que viera bien a sus súbditos y los favoreciera. Nos mantene-mos escépticos ante tales datos que ninguna otra fuente corrobora.

La ofrenda al fuego está muy documentada y es plausible que se hicieran sacrifi cios en su honor, como en xócotl huetzi, o para los astros. Hay que recordar que los corazones de nu-214 Códice Tudela, 20.

215 Hernán Cortés, Cartas y documentos, op. cit., p. 24; Diego Muñoz Camargo, Historia…, op. cit., libro I, cap. 20, pp. 160-161 (la descripción del sacrifi cio que hace se inscribe en las fi estas

de Tláloc, pero parece querer ser más general); Conquistador Anónimo, Le Conquistador…, op. cit., p. 16; Pedro Mártir de Anglería, Décadas…, op. cit., cap. V, 1.10; Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro VII, cap. 9 (CF, libro 7, pp. 25-26); Pedro Mártir de Anglería, Décadas…, op. cit., cap. VI, 1.6.

216 Juan Suárez de Peralta, op. cit., cap. 1.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

387

merosas víctimas se colocaban en los cuauhxicalli de piedra, y que diversas cosas, especialmente los difuntos, se quemaban en recipientes en cuyo centro cóncavo fi guraba la imagen del Sol. Suena perfectamente posible que también ahí ardieran los corazones.

Hay un testimonio interesante acerca de este punto a propósito de los funerales reales, en los que, mientras ardía el difunto en el patio del templo, se sacaban los corazones en sacrifi cio a otros 100 o 200 y luego se arrojaban al fuego,217 como para vivifi car a la vez al difunto y al elemento ígneo.

En la ciudad en que el autor del Códice Tudela observó los ritos, un valeroso cuauhnochtli (tuna —símbolo del corazón—

del águila) enterraba el corazón de Toci, muerta en ochpaniztli, "alli en un gran patio [en Huexotzinco] le enterraban el coraçon […] alli enterraban todos los yndios que morian en la frontera e guerra de Tascala", de "guerra fl orida". Entre los pipiles, por último, el corazón del niño sacrifi cado "para las estaciones", es decir, para los dioses de la tierra y de la lluvia, se colocaba en un costalito que, después de la ofrenda, volvía con el cadáver, que estaba enterrado en el templo.218

El sacrifi cador u otro sacerdote y el sacrifi cante realizaban una segunda ofrenda, esta vez de sangre. En tlacaxipehualiztli, después del gladiatorio, un sacerdote tomaba un canuto o una jícara delgada y larga a guisa de popote (piaztli), lo introducía en el pecho de la víctima para aspirar la sangre que en seguida expulsaba en la direc-

ción apropiada para "dar de beber al Sol". Luego el sacrifi cante tomaba, por su parte, sangre del prisionero, que echaba en un xicalli verde con plumas en el borde e iba a alimentar a los dioses por doquier, incluso al convento de los sacerdotes y a su calpulco, soplando la sangre en los labios con el piaztli o con pedazos de papel empapados de sangre. A lo largo de su recorrido hacia México-Tenochti tlan, Cortés habría "gozado" de esta ofrenda y habría matado con su espada al indio que le presentaba la sangre de la víctima en un cuauhxicalli.219

217 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. II, cap. 2, p. 131.

218 Códice Tudela, fol. 21v (Códice Tudela y el Grupo Magliabechiano, op. cit., p. 414); R. Castañeda Paganini, op. cit., pp. 27-28.

219 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 21 y ap. (CF, libro 2, pp. 53-54, 198); Anales de Tlatelolco, p. 62, fol. 288.

388

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

Se afi rma también —aunque no se especifi can las circunstancias de todo esto— que, después de la ofrenda del corazón, el sacerdote lanzaba sangre hacia los cuatro vientos.

El Conquistador Anónimo dice que después de haber ungido de sangre la boca del ídolo principal, el sumo sacerdote echaba un poco de sangre hacia el Sol o hacia una estrella, si era de noche, y a todos los ídolos de piedra, así como a las jambas de la entrada del santuario principal.220 Después de la extracción del corazón, el ayudante que observó Pedro Mártir

"retiraba con sus dos manos la sangre que se salía de la herida, y con este rocío sangriento asperjaba su espada y su escudo. Tales son sus usos respecto a los cautivos". En la ocasión de la fi esta de Tláloc, en atlcahualo, la sangre del muchacho sacrifi cado en la montaña

Tlalocan servía para ungir la estatua del dios y el cuerpo de muchas estatuas que lo rodeaban y encarnaban montañas aledañas. Si faltaba sangre, se mataba a otro niño.221

En Ucila (RG), Chinantla, para los sacrifi cios los indios mataban a "una criatura que no hubiese pecado, y una gallina y un perro y un gato" y echaban la sangre en los ídolos que incensaban simultáneamente, como quizá sucedía en las demás regiones. Entre los pipiles los cuatro ayudantes del sacrifi cador ponían la sangre en jícaras, bajaban al templo y asper-jaban con la mano derecha.

La sangre alimentaba a los dioses, pero se podía utilizar para revitalizar a diversas personas o cosas, como por ejemplo el santuario del dios, cuyas jambas de la entrada se ungían de sangre. Cuando murió Quetzalcóatl en Cholula su cuerpo ardió "y sus cenizas fueron recogidas y amasadas con sangre de dos niñas y dos niños que para este efecto fueron sacrifi cados", luego se añadieron piedras verdes a guisa de corazón y se pusieron en un vaso llevado con gran pompa al templo de Quetzalcóatl. En ciertas ocasiones se modelaban imágenes de divinidades hechas con masa de diversas semillas, hule y san-220 Conquistador Anónimo, Le Conquistador…, op. cit., cap. 15.

221 Gerónimo de Mendieta, op. cit., vol. 1, libro II, cap. 15, pp. 108-109, y libro también II, cap. 27 (1.144), donde se dice que la sangre que quedaba se daba al sacrifi cante, quien iba a dar de beber a los ídolos; en la carta de Zuazo, se arrojaba la sangre al cuello y a la cara; Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 8, pp. 82-85.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

389

gre de los sacrifi cados. Cuando los aztecas ofrecieron comida a los españoles que iban hacia México-Tenochtitlan, la rociaron con sangre de las víctimas y comprobaron con estupor que los visitantes, lejos de quedar satisfechos, escupieron con asco lo ofrecido. "Y la razón de haber obrado así Moctecuhzoma es que él tenía la creencia de que ellos eran dioses, por dioses los tenía y como a dioses los adoraba"

(Sahagún). En 1 Lluvia se mataba a criminales (adúlteros, sacerdotes que tenían una amante, ladrones…) y así el tonalli de Moctezuma se vivifi caba: "se ensalzaba su persona; en ellos colocaba su carga [o echaba su falta, se descargaba]. Se decía que era como si a través de ellos se rejuveneciera otra vez, para que pudiera vivir muchos años. A través de ellos ganaba gloria y honor, se volvía feroz y, por ello, aterrador".222

Hay que mencionar una última ofrenda dentro de este

contexto: la del cuerpo que, echado escaleras abajo en un gesto inverso al de la elevación, caía en la "mesa de comida" o, más exactamente —si el dispositivo de la fase IVb en México-Tenochtitlan seguía funcionando—, sobre el cuerpo descoyunta-do de Coyolxauhqui, como si se dirigiera a la Tierra devoradora de todo muerto. Al joven noble recién nacido la comadrona le anunciaba, al cortarle el ombligo:

Tu propia tierra, otra es, en otra parte estás prometido, es el campo donde se hacen las guerras, donde se traban las batallas; para allí eres enviado; tu ofi cio y facultad es la guerra, tu ofi cio es dar de beber al sol con sangre de los enemigos, y dar de comer a la tierra, que se llama Tlaltecutli, con los cuerpos de tus ene migos.223

Esta manera directa de alimentar a la tierra era común.

Se tenía entonces, como ahora, la costumbre de aventar en los banquetes un trozo de lo que se comía o derramar un poco de 222 Cholula: Diego Muñoz Camargo, Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala, op. cit., vol. 4, p. 132; españoles rociados: Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro XII, cap. 8 p. 745 (CF, vol. 12, pp. 61-63); M. Graulich, Moctezuma ou l'apogée…, op. cit., p. 305; Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro IV, cap. 11 (CF, libro 4, cap. 11, p. 42).

223 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., vol. 2, libro VI, cap. 31, pp. 185-186; Histoire Générale…, op. cit., p. 439.

lo que se bebía al suelo, a modo de "pago a la tierra" o a otras entidades que habitan de ese lado.224

Nótese, además, que morir, para un nahua, era también acostarse con la tierra, fecundarla:225 el cuerpo podía ser concebido como alimento, pero también como una semilla en la tierra. Morir era ser devorado, era fecundar, pero era también ser engullido por la tierra para renacer.

Los usos del cuerpo

El resto del cuerpo lo despedazan, según daban a entender los gestos del muchacho, dejando entero el vientre con lo de atrás para que no se escurra la suciedad. La cabeza del enemigo inmolado, limpia de carne y engastada de oro, se la reserva como trofeo su matador, mandándose hacer tantas cabecitas de oro con la boca abierta, cuantos son los enemigos que ha matado e inmolado; este adorno se lo ponen al cuello, y en cuanto a los miembros es fama que se los comen.

Díjonos Ribera haber sabido que todos los principales vasallos acostumbraban comer carne humana, por lo que se sospecha que Moctezuma hacía otro tanto, aunque siempre se recató de los nuestros para hacerlo, después que le hicieron ver cuán feo y des-agradable a Dios es matar a un hombre y mucho más comérselo.226

Ya vimos lo que le sucedía al corazón —quemado, enterrado o comido— y a la sangre, ofrecida como bebida a los dioses. Antes de dejar el lugar del sacrifi cio, el cuerpo y la piel podían, en ciertos casos, ser aún utilizados para predicciones.

Así, sucedía que se pusiera una masa de maíz o de frijol dentro de algún órgano interno de niño sacrifi cado en la cumbre de la montaña; luego el cuerpo se colocaba en un cofre de piedra. Cuatro días después se iba a examinar la masa. Si estaba podrida y esponjosa era signo de que el año sería bueno.227

224 F. J. Alcina, Calendario y religión…, op. cit., p. 155.

225 Molina, s. v. "morir": ytechnaci in tlaltecutli; itechnaci: "tener parte con alguna muger"; itech naci intlaltecutli: "morirse el enfermo".

226 Pedro Mártir de Anglería, Décadas…, op. cit., 5 de diciembre, compuesta hacia 1521-1523, vol. 2, cap. X, p. 545.

227 CVA, 42v.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

391

A veces, en tlacaxipehualiztli, se colgaba un pellejo de desollado en el templo. Si era jugoso y gordo, anunciaba muchas aguas en el curso del año, o pocas en caso contrario.228

Normalmente se arrojaba el cuerpo del guerrero de la pirámide gradas abajo, mientras que al esclavo personifi cador se lo hacía rodar con sumo cuidado o, menos comúnmente, se lo cargaba hasta abajo.229 ¿Por qué estas distinciones? Una vez más nos vemos confi nados a simples conjeturas. Lanzar el cuerpo hacia la tierra era una ofrenda, pues los guerreros estaban principalmente destinados al Sol y a la Tierra. ¿No sucedía lo mismo con los dioses encarnados? Sí, ya que, como hemos visto y seguiremos viendo, eran una ofrenda a la tierra,

¿era por deferencia hacia la divinidad, contra el gesto más guerrero y heroico de ser arrojado al vacío? Es posible. Recordemos los suicidios de Moquíhuix y Tlahuicole, este último en su versión menos favorable; pero incluso el héroe mexica y hermano de Moctezuma I, Tlacahuepan, quien cayó prisionero en la guerra contra los chalcas, prefi rió darse muerte arrojándose al vacío desde lo alto de un poste xócotl a aceptar la oferta de sus captores y gobernarlos.230

La cabeza

La decapitación tenía lugar en lo alto de la pirámide si se trataba de una ejecución propiamente dicha o si lo exigía un ritual, por ejemplo, una danza con la cabeza cortada, como la de quecholli en Tlaxcala, en títitl o en tlacaxipehualiztli. En caso contrario, podía

realizarse en la base de la pirámide o incluso en el tzompantli.231 En quecholli, cuenta Sahagún, se ponían junto al tzompantli dos viejas "lavadoras de rostro de gente"

228 Juan de Tovar, Origines et croyances des Indiens du Mexique, ADEVA, Graz, 1972, p. 22.

229 Vid. Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, caps.

22, 24, 33-34 (CF, libro 2, pp. 133, 148, 71, 140); Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. I, cap. 17, p. 32.

230 Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 17, pp. 146-147.

231 En tepéilhuitl las mujeres y el hombre que eran "imágenes" de montañas eran decapitados en el tzompantli, según Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 22.

con tamales y mole.232 Después de haber bajado a los muertos, se los llevaba con las mujeres, que ponían en la boca de cada uno cuatro trozos de pan mojados en dicha salsa y les rociaban el rostro con hojas de junco mojadas. Luego gente especializa-da cortaba las cabezas y las ensartaba en las varas.233

Antes de quedar defi nitivamente en el tzompantli, lo que era la suerte de la mayoría, se quitaba la carne de las cabezas, ya fuera para que los sacerdotes la comieran, ya para reducir-la y guardarla como trofeo, un tanto a la manera de los jíbaros, aunque aquí se desconozca el procedimiento.234 Motolinía dice que se desollaban las cabezas de los sacrifi cados y, en caso de ser señores o personajes importantes, se las despellejaba junto con el cabello, y se secaban hasta que parecieran cabezas de niños, guardadas como trofeos.235 Los españoles pudieron apreciar en los templos rostros reducidos de sus propios compañeros, desollados y curtidos de tal modo que muchos eran ya irreconocibles.236 La cabeza engastada en oro de la que habla

Pedro Mártir, por su parte, debía de ser evidentemente un trofeo real o de un gran señor.

Las cabezas cortadas no solamente estaban destinadas a los tzompantli, sino que a menudo se las encastraba en los techos —imagen del cielo— de los templos, como lo registran los textos, las representaciones en los códices o las maquetas de barro cocido de santuarios con techos llenos de estrellas y calaveras. ¿Acaso los guerreros muertos no se convertían en estrellas durante la noche? También se sabe que en nuestros días diferentes pueblos de México creen en el destino estelar de sus muertos.237

232 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., vol. 1, libro II, cap. 33, p. 206.

233 En la punta: por ejemplo, el sacrifi cio de Ilamatecuhtli en tíititl; en el tzompantli: ibid. , libro II, cap. 22.

234 Comidas por los sacerdotes: Francisco López de Gómara, op. cit., vol. 2, pp. 416-417, 421.

235 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. I, cap. 26, p. 39.

236 Hernán Cortés, 4ª carta, Cartas y documentos, op. cit., p. 212.

237 Andrés de Tapia, op. cit., p. 66; Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., caps. 30, 70, pp. 323, 517; W. Krickeberg, "Bauform und Welbilt im Alten Mexiko", Paideuma, núm. 4, 1950, p. 319; H. Kunike, "Consideraciones sobre una mitología estelar del México antiguo", RMEH, 2, 1928, pp. 118-119; K. Helfrich (op. cit., pp. 15, 190-191) da ejemplos arqueológicos de

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

393

Se colocaban otras cabezas cortadas en diversos lugares, un uso que las fuentes escritas no documentan pero que la arqueología reve-

la de manera irrefutable, como pudo verse en el caso de los sacrifi cios de fundación.

El cuerpo

A menudo se comía el cuerpo. Se trataba sólo de una manera de disponer de él, pero había otras, ya fuera como ofrenda-destrucción total, por y para el fuego, o el entierro, tomado en toda su extensión de ser introducido en la tierra.

En lo que concierne al fuego, se conoce el caso específi co del Fuego Nuevo secular, pero para el Conquistador Anónimo se trata de un uso general: "En seguida queman el corazón, conservando sus cenizas por gran reliquia, y asimismo queman el cuerpo del sacrifi cado, y estas cenizas las conservan en otro vaso distinto del que tiene las del corazón". Coincidimos con él en que "en cada provincia tienen los habitantes su uso particular, y sus ceremonias de idolatría y sacrifi cio".238 Estos holocaustos generalizados no se hallan confi rmados en otras fuentes y, en el panegírico que hace dicho autor de la civilización azteca, parece que los refi rió sobre todo para dar una explicación de la desaparición de cuerpos ajena al canibalismo, que el autor evita sistemáticamente. En cambio, lo menciona al hablar de la guerra, pero según su versión sólo se comía a las mujeres.

La intromisión en la tierra es frecuente y concierne a divinidades relacionadas con la tierra, la lluvia y la fertilidad. Ha-fachadas adornadas con cráneos recubiertos de estuco en la Guatemala meridional del Posclásico, en Chichel, Chalchitán quizá y Baschuk (P. Becquelin,

"Informe preliminar sobre las excavaciones en Acul", Antropología e Historia, Instituto de Antropología e Historia de Guatemala, Guatemala, 1966, p. 20); sobre este tema, vid. también L. López Luján, Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan, INAH, México, 1993, pp. 265-270; poblaciones actuales: J. E. S.

Thompson, Maya Hieroglyphic Writing. An Introduction, CIW, Washington, 1950, pp. 85-86; K. T. Preuss, Die Nayarit-Expedi-

tion. Textaufnahmen und Beobachtungen unter Mexikanischen Indianern, I. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörtebuch, Teubner, Leipzig, 1912, XXVI.

238 Conquistador Anónimo, Le Conquistador…, op. cit., p. 16. [Relación de algunas cosas de la Nueva España…, op. cit., cap. 16, pp. 386-387.]

394

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

blando de inmolación de niños de entre siete y ocho años a Tláloc, en la montaña, Pomar dice que, una vez degollados, los "echaban en una caverna y abertura natural que había en unas peñas junto al ídolo, muy obscura y profunda".239 En otras regiones, los niños podían ser simplemente enterrados.

En Cholula (RG) los sacrifi cados a 9 Lluvia en lo alto de la inmensa pirámide recibían su sepultura ante el ídolo.

La creencia de que las divinidades telúricas tenían que devorar materialmente a la víctima se comprueba con que, cuando Cihuacóatl-Tierra tenía hambre, sus sacerdotes le inmolaban un cautivo en su santuario y arrojaban afuera un trozo de muslo gritando: "tomadlo allá, que ya es comido", y se representaba a la diosa como un monstruo que engullía todo lo que vive sobre la tierra.240

Existen testimonios arqueológicos de tales entierros. En Tenenepanco, sobre las pendientes septentrionales del majes-tuoso volcán Popocatépetl, a 4 000 metros de altitud, un pio-nero de la arqueología europea en México, Désiré Charnay, excavó en 1880 un área de 12 por 30 metros rodeada de lozas donde se habían enterrado o depositado las osamentas de numerosos niños sin orden ni concierto, aislados o en grupos, en todas las posturas y en muy diferentes profundidades —la menor de 20 centímetros—, acompañados de vasijas de barro, joyas y obsidiana.241

Para las ejecuciones que tenían lugar dentro de la ciudad se fabricaban cavernas artifi ciales, es decir, nichos en los fl ancos de las

montañas-pirámides o en el paisaje artifi cial que las rodeaba. Un sacerdote del templo de Tláloc daba muerte a la mujer que encarnaba a Atlatonan en ochpaniztli, e inmediatamente la arrojaba "en un pozo o subterráneo que había en el templo para sólo aquel efecto". Durán añade que también se aventaban con ella todos sus atavíos, así como la vajilla en que había comido y sus esteras, porque, como era la diosa particular de los leprosos, todo era contagioso… otro ejemplo típico de la descabellada manía interpretativa de Durán: la diosa era sin más una diosa del agua, pero, como muchas otras divini-239 [Juan Bautista de Pomar, op. cit., p. 63.]

240 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 13, p. 130.

241 E. T. Hamy, Decades americae: Mémoires d'archéologie et d'ethnographie américaines, E. Leroux, París, 1884, pp. 69-72.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

395

dades, enviaba enfermedades a los que creía que merecían su castigo. Las vasijas y los atavíos que acompañaban al difunto eran, por su parte, algo muy común, como lo comprueban miles de sepulturas y nichos. También se arrojaban los cuerpos de jóvenes vírgenes del linaje de Tezcacóac a un "subterráneo"

llamado "casa de niebla" (ayauhcalli). 242 Se enterraba asimismo a Tláloc y Chalchiuhtlicue, muertos en la gran fi esta de etzalcualiztli y colocados "en una hoya [sic] como un silo que para esto tenían".243 En el poblado en que trabajó el autor del texto Códice Tudela se conservaban en cajas los "cuerpos" de varias divinidades del mismo tipo: Xochipilli, dios del Sol lunar de la tarde, Flores y Artes en tecuílhuitl; una diosa del maíz en huey tecuílhuitl y Toci en ochpaniztli. Se han encontrado esqueletos en jarrones de cerámica, pero sólo de niños pequeños, o bien sólo de partes de cuerpos despedazados y quizá comidos. No se han encontrado verdaderos restos en los numerosos aunque muy pequeños cofres de piedra conservados, ni en una gran caja de madera descubierta recientemente.244

Quizá las "cajas" eran, de hecho, grandes cistas de piedra más o menos sólidas como las que rodeaban el relieve de Coyolxauhqui de la fase IV. Podían medir un metro cúbico y algunas, como la Cista 1, albergaban hasta seis cabezas, cinco de las cuales eran de decapitados. En la ofrenda 48 de la misma fase IVb una caja o cista habilitada del lado opuesto a la fachada, en el ángulo noroeste del templo de Tláloc, se han encontrado los restos de 42 niños entre dos y siete años como mínimo —22 varones, seis niñas y el resto de sexo indeterminable—, algunos fl exionados en decúbito dorsal, otros adornados con joyas o con restos de color azul. El quinto y último nivel presentaba 11 esculturas de piedra policroma, entre las que fi guran jarrones adornados con cabezas de Tláloc, todas recostadas como para verter agua.245

En Tlatelolco las esculturas y ofrendas más interesantes provienen del templo de Ehécatl —Quetzalcóatl como dios del 242 Diego Durán, op. cit., vol. 1, caps. 14, 16, pp. 137, 154.

243 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., Memoriales, vol. I, cap. 18, p. 33; Códice Tudela, 16r-v.

244 N. Castillo Tejero y N. F. Solís Olguín, Ofrendas mexicas en el Museo Nacional de Antropología, INAH, México, 1975, plano 44.

245 L. López Luján, op. cit., p. 356.

396

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

Viento, del que se dice que barría el camino con lluvia— y comprenden los restos de 41 individuos: 30 niños y 11 adultos. En 57.65% de ellos pudieron advertirse pruebas de sacrifi -

cio humano, lo que no quiere decir que los otros no hayan sido inmolados. En cuanto a ciertos niños, sólo han salido a la luz algunas partes de su esqueleto, el hueso iliaco y las vérte-bras o extremidades inferiores; en un caso el cráneo de un niño decapitado se había quebrado en cuatro segmentos dispuestos como tazones para

guardar su cuerpo, sin brazo ni pierna derecha. Un brasero doméstico de barro cocido alberga un torso de niño con signos de cremación interna. Se halló también a un sujeto de una veintena de años con el cráneo mu-tilado, la columna vertebral intacta pero sin costillas, extremidades ni pelvis. Muchos restos se encuentran bajo grandes jarrones redondos que debían sugerir el vientre materno. Hay un niño acostado en su cuna portátil. Entre el mobiliario que acompañaba estas sepulturas —mobiliario también "muerto", roto ritualmente— destacan fi guras de mujeres y mujeres con un hijo, una zarigüeya con su pequeño a la espalda, vestidos femeninos y torteras en miniatura como los que obsequian a las recién nacidas. Todo se encuentra ante el templo redondo de Ehécatl, cuya forma evoca la concha y el viento, es decir, el elemento que pone al Sol en movimiento y anima el mundo, pero también el que, en el nacimiento, da al hombre el aliento vital. Esto debía evocar y provocar una vida nueva: los huesos y cuerpos, concebidos como semillas; los entierros, regreso a la tierra y al seno materno; el aliento de Ehécatl.246 Otras partes del cuerpo que faltan, las marcas de fuego en las jarras, el brasero, sin embargo, apuntan también a la habitual antropofagia.

Lo anterior muestra también que las maneras de disponer de los cuerpos sacrifi cados eran muy diversas, y que los repe-titivos "cuerpos en una caja" que menciona el Códice Tudela resultan simplifi cadores. Bien puede ser que los "cuerpos" en cuestión fueran sólo fragmentos: la cabeza, el tronco y lo que quedara tras el banquete fi nal.

Las prácticas en Nicaragua se acercan bastante a las que 246 S. Guilliem Arroyo, Ofrendas a Ehécatl-Quetzalcóatl en México-Tenochtitlan: Proyecto Tlatelolco, 1987-1996, INAH, México, 1999; también M. Graulich, "Quetzalcoatl-Ehecatl, the Bringer of Life", en N. Saunders (ed.), Ancient America. Contributions to New World Archaeology, Oxford, 1992.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

397

acabamos de describir. Pedro Mártir escribe a propósito de las víctimas domésticas —no guerreros, por lo tanto— que se "ve-neran todos sus trozos, y colocando en una calabaza los pies, manos y entrañas, entierran aquélla ante las puertas de los templos; el resto, juntamente con el corazón, lo queman". Los pipiles de Guatemala, por su parte, enterraban a las víctimas de sacrifi cio "para las estaciones".247

Alvarado Tezozómoc cuenta que, para la inauguración de la gran pirámide en 1487, se arrojaron los cuerpos y las tripas de decenas de miles de víctimas guerreras al remolino de Pantitlan.248 ¿Hay que concluir que no se comieron a todos? No debemos descartarlo, pero el detalle de las tripas permite creer que podía tratarse solamente de los restos del festín. De todas maneras, el dato es incierto, pues sólo se encuentra en Durán, quien se apoya en la misma fuente, la Crónica X. Por otra parte, Gómara dice que tanto la sangre de los sacrifi cados como su carne iban para las serpientes y reptiles del "zoológico" del emperador. El conquistador Bernal Díaz del Castillo,249 cuya fuente principal de la civilización azteca es Gómara, refi ere que se arrojaba el tronco de las víctimas a animales de todo tipo.

En sí esto no es imposible: Moctezuma II se había rodeado en México-Tenochtitlan de hijos de señores del imperio no sólo para formarlos sino también como rehenes, así como de dioses de las ciudades vencidas a fi n de controlarlos, junto con los animales locales que debían considerarse sus dobles; alimentarlos con víctimas sacrifi cadas no tendría, por lo tanto, nada de incongruente, pero otros conquistadores, y en primer lugar Cortés, no dicen nada parecido, y Bernal Díaz llegó a México-Tenochtitlan ya tardíamente, en plena rebelión mexica, lo que seguramente le impidió recorrer la ciudad como visitante. Más terminante es Gómara, quien añade que los españoles no vieron lo que él refi ere, sino tan sólo el suelo cubierto de sangre.250

A veces el cuerpo se abandonaba sin más, ya fuera porque el modo de sacrifi cio así lo prescribía —sin dejar por ello de 247 Pedro

Mártir de Anglería, Décadas…, op. cit., vol. 2, libro VI, pp. 571-572; García Palacio, en R. Castañeda Paganini, op. cit., pp. 27-28.

248 Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., cap. 70, p. 517.

249 Bernal Díaz del Castillo, op. cit., cap. 91.

250 M. Graulich, Moctezuma ou l'apogée…, op. cit., pp. 163-164; S. Mund, op. cit.

ser una ofrenda, como en Tecomastlahuaca (RG), donde los vencidos eran arrojados a un precipicio cerca de una laguna—, o bien por razones imposibles de determinar. En Ucila (RG), en el noreste de Oaxaca, se sacrifi caba dos veces al año a "una criatura sin pecado", un pollo, un perro y un gato, abandonados a zopilotes y cuervos. Grijalva y su expedición registraron un caso análogo en 1518:

y otro edifi cio a manera de torre, redondo, de quince pasos de ancho, y en lo alto un mármol como los de Castilla, sobre el cual había una animalia a manera de león (38), que estaba hecha asimismo de mármol, y tenía un agujero en la cabeza donde metían los sahumerios; y el dicho león tenía la lengua fuera de la boca, y cerca de él había una pileta de piedra en la cual había cierta sangre que parecía tener ocho días.

Y había dos postes de la altura de un hombre y en ellos había ciertas ropas labradas de seda a la morisca, de las que llaman almaizares; y al otro lado había dos indios de poca edad muertos

[y] envueltos en una manta pintada; y tras las ropas había otros dos indios muertos, que parecía haber tres días que lo fueron, y los otros dos de antes podían llevar muertos cosa de veinte días.

Y cerca de estos indios muertos y del ídolo había (ciertos palos con) muchas cabezas y huesos de muerto; y también había muchos haces de leña de pino, y algunas piedras anchas sobre las que mata-

ban a los dichos indios, y allí también había un árbol de higuera y otro que llaman zuara, que da fruto.251

Cuerpos que podrían ser los de víctimas de dos fi estas de veintenas sucesivas pero que, al parecer, no presentaban marcas de carroñeros.

Un último uso sería el de trofeo, cuyo ejemplo más espectacular es el del hombre-farol que refi ere Cervantes de Salazar, quien reproduce las palabras de un gran señor tlaxcalteca. Según este señor, "un ancestro de Moctezuma" capturó a un príncipe tlaxcalteca al que se mató "con diversos tormentos" y luego se embalsamó y expuso al sol "sentado en un banquillo baxo con el brazo tendido", y cuando se puso enjuto y reseco, se le colocó en la cámara del "tirano" en cuestión con una an-251 Juan Díaz, op. cit., pp. 49-50.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

399

torcha en la mano derecha para iluminar su cena cada noche.252 Los prestigiosos candelabros de este tipo parecen haber estado de moda en ese entonces, ya que el rey Toteo t zintecuhtli de Chalco tenía cuatro en su casa: dos hijos de Axayácatl de México-Tenochtitlan y dos de Nezahualcóyotl de Texcoco.253

El corazón

El Toteotzintecuhtli de Chalco, de quien se habló anteriormente, ostentaba también un collar hecho con los corazones de los vencidos más ilustres, incluyendo los de aquellos cuatro hijos convertidos en candelabros, engastados en oro. La esta-tuaria y los códices dan cuenta de otros collares del mismo estilo pero en los que se alternan manos y corazones; el ejemplo más famoso es el monolito colosal de la diosa Tierra, conocido como Coatlicue.

La piel

Se desollaba a ciertas víctimas después de la muerte. Las fuentes describen la técnica y ensalzan la pericia de los des-olladores. Según

las RG de Teotitlan y de Acolman, del mismo autor, se golpeaba el cadáver con fustas en toda su extensión

"hasta que se infl ara" y la piel se desprendiera un tanto; entonces se la cortaba. Durán especifi ca a continuación el modus operandi: se extendía el cuerpo sobre el vientre y se practicaba un corte desde el occipucio hasta los talones.254

Está comprobado que el desollamiento ritual de víctimas existía desde el Preclásico. Los individuos portadores de piel aparecen ya frecuentemente en la cerámica de Teotihuacan y más tarde en la costa del Golfo; quizá recordemos que, entre los zapotecos, se sabe de una espléndida "urna" de un Xipe Tótec con sus principales atributos, correspondiente al apogeo de Monte Albán.

252 Francisco Cervantes de Salazar, op. cit., vol. III [c. 52], p. 250.

253 Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, "Historia chichimeca", en op. cit., vol. 2, cap. 45, p. 124.

254 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 9, p. 95.

400

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

En la época azteca la desollación tenía un cariz guerrero incuestionable. Hacer la guerra signifi caba cosechar para los dioses y, cuando los campesinos hacían el siego del maíz, lo atacaban ritualmente como si fueran enemigos.255 En el campo de batalla verdadero el vencedor desollaba al primer enemigo vencido y revestía su piel, y la indumentaria de los reyes de Tenochtitlan era por demás la de Xipe: así se hacían representar sobre el peñasco de Chapultepec, donde aún existe el relieve de Moctezuma II. El rito mostraba de la manera más realista la indispensable asimilación u ósmosis del vencedor con el vencido, su muerte y resurrección.256

No hay mito sobre desollaciones, pero se dice que al fi nal de Tollan, y entonces implícitamente al principio de la era presente, la guerra y la desollación de hombres comenzaron en el año 13 Caña,

es decir, el del nacimiento del Sol; ahora bien, el nacimiento del Sol es precisamente el acontecimiento que se conmemora en Desollamiento de Hombres (tlacaxipehualiztli). 257

Ya vimos que en las fi estas había dos ocasiones principales para el desollamiento: mujeres en ochpaniztli al principio de la estación de lluvias, de la tierra, de la fertilidad, y de hombres al principio de la estación seca, al amanecer y en época de cosecha. En tlacaxipehualiztli las víctimas eran la cosecha de 255 Ibid. , vol. 1, cap. 7, pp. 251-252.

256 Diego Muñoz Camargo, Historia…, op. cit., libro I, cap. 6, cap. 19, pp.

56-67, 156; entre los nicaraos: Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, op. cit., vol. 4, libro XLII, cap. 11, p. 420; Ahuítzotl así vestido: CVA, p. 85v.

257 Sobre Xipe, vid., entre otros, E. Seler, Gesammelte Abhandlungen…,

op. cit., vol. 3, pp. 317-318, 464; "Die achtzehn Jahresfeste der Mexikaner (1 Hälfte). Altmexikanische Studien 2", Veröffentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde, 5, 2/4, 1899, pp. 77 y ss.; J. E. S. Thompson, op. cit., p. 132; W. Krickeberg, Las antiguas culturas mexicanas, op. cit., p. 92; Alfonso Caso, "Un cuauhxicalli del dios de la muerte", Memorias y Revista de la Academia Nacional de Ciencias, 57, 1-2, pp. 249-250; F. Boas, Kwakiutl ethnography, University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1966, pp. 151-152; U. Dyckerhoff, "Xipe Totec and the War Dress of the Aztec Rulers. The Symbolism of the Plastic and Pictorial Representations of Ancient Mexico", A Symposium of the 46th, ICA, Holos, Ámsterdam, 1988, pp. 139-148; F. M. Neumann, "The Flayed God and his Rattle-stick: A Shamanic Element in Prehispanic Mesoamerican Religion", HR, 15, 3; L. Séjourné, op. cit., pp. 145-148; M. Graulich,

"Tlaca xipehualiztli ou la fête aztè que de la moisson et de la guerre", REAA, 12, 1982, pp. 215-254; M. Graulich, Ritos aztecas…, op. cit.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

401

los dioses, una cosecha que se convertirá en semilla y renacerá.

En efecto, los guerreros morían, pero renacían revigorizados a través de los portadores de piel que se quitaban el pellejo impuro y lo enterraban como semillas. La idea de deshacerse de la suciedad al dejar una "piel" se encuentra también en otro nivel, menos doloroso: durante la noche, las mujeres adúlteras iban a quitarse sus vestidos, envueltos igualmente como la piel en los cruces de caminos. En nuestros días los mixes tiran su ropa vieja en año nuevo, se bañan y luego se ponen ropa nueva, de modo que así se deshacen de sus máculas.258

El esquema era parecido en ochpaniztli, durante el fi n de la estación seca y del día, cuando el Sol se metía y penetraba la Tierra, fecundándola. Las nupcias de Toci eran estos esponsa-les del Sol y de la Tierra; la cargaban en hombros para entrar en la casa nupcial, y luego la decapitaban —connotando así la fertilidad y la fecundidad —, la desollaban y un nuevo personifi cador vigoroso revestía su piel, iba ante el Templo del Sol y daba a luz a Cintéotl-Maíz. El rostro del representante de Cintéotl se ocultaba bajo un fragmento de piel del muslo de Toci, que simbolizaba la suciedad de la que se desprendería en territorio enemigo. La Toci regenerada también se deshacía del resto de piel impura que portaba. Sucedía lo mismo con otras diosas protagonistas, indispensables para la llegada de la estación de lluvias y de la siembra-fecundación de la tierra: Chicomecóatl y la diosa del agua, Atlatonan. Otra diosa desollada era Xochiquétzal en la celebración particular de ochpaniztli cada ocho años, en atamalcualiztli. 259 Por último, había otro dios que se desollaba en la Fiesta de los Señores, en la segunda mitad de la estación seca,

cuando el Sol había comenzado su declive: Macuilxóchitl-Xochipilli, el Sol afeminado de la tarde, que no asciende como el guerrero sino que desciende hacia el horizonte llevado en andas por mujeres divinas muertas en parto. Sus atributos lo asimilaban a Cintéotl y, por más detalle, sus andas se llamaban "casa del maíz", revestidas de hojas de maíz y mazorcas.260

Sabemos cómo terminaban las pieles revestidas en tlacaxi-258 F. J. Lipp, The Mixe of Oaxaca. Religion, Ritual and Healing, University of Texas Press, Austin, 1991, p. 140.

259 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 16, p. 155.

260 Otra motivación del desollamiento podía ser imitar al águila-halcón

402

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

pehualiztli: después de haberse llevado durante 20 días, se las colocaba en una "cava" —en náhuatl, netlatiloyan, lugar donde se esconde o quema—, es decir, seguramente un nicho o una cista en el templo de Xipe, el Yopico. Lo mismo sucedía en ochpaniztli, y seguramente en otras fi estas.261 Si un rey o un principal del reino se hacía de una piel, la rellenaba de algodón o de paja y la colgaba en el palacio —después de haberla llevado, en ciertos casos— a manera de recuerdo, detalla Motolinía, y desde luego como trofeo y ornato. Se cuenta también que cuando los xipeme, portadores de piel, deambulaban en la ciudad, los pendencieros los provocaban y les picaban el ombligo, lo que los irritaba mucho. Según otra fuente, las madres se les acercaban con sus hijos por devoción y les picaban el ombligo para sacar con sus uñas un residuo que comían; lo conservaban como reliquia o daban a sus hijos.262

También podían llenarse de paja pellejos enteros, o únicamente el rostro, para luego colgarlos como trofeos, en ocasiones con ropa. Los españoles encontraron en los templos pellejos del cabello o de las ca-

bezas de sus compañeros desollados, al parecer aún identifi cables.263

Huesos, cabellos, atavíos

Sabemos que el dueño conservaba otras partes de la víctima, los cabellos y el fémur u otros huesos, partes en que los huesos eran menos visibles, volviéndolo objeto de culto. En Cempoala estos u otros huesos de las víctimas se ataban en manojos y se suspendían a los pies de los ídolos. También se conservaban los cabellos y los atavíos en un cofre que acompañaba a su dueño al morir.264

solar que primero despluma o "pela" al pájaro que va a comer: Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., vol. 3, libro XI, cap. 2, fol. 4, p. 252.

261 Ibid. , vol. 1, libro II, cap. 22, pp. 237-239 y ap. Edifi cios (CF, libro 2, pp. 58, 186, 189). Bajo las gradas, escribe Diego Durán (op. cit., vol. I, cap. 9, p. 101).

262 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 21 (CF, vol. 2, p. 50); Gerónimo de Mendieta, op. cit., libro II, cap. 16.

263 Hernán Cortés, Cartas y documentos, op. cit., pp. 132, 181, 212.

264 Según el Conquistador Anónimo, Le Conquistador…, op. cit., cap. 15:

"Guardando los huesos de las piernas ó de los brazos envueltos en muchos

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

403

Conclusión

En suma, el cadáver de la víctima podía destinarse casi completamente a los dioses —salvo la parte de tonalli sustraída antes del sacrifi cio—, o bien repartirlo entre ellos y los hombres, en cuyo caso los primeros se tenían que contentar a veces con el vapor del corazón,

el humo o la esencia del cuerpo, una parte de su tonalli u otras entidades anímicas, mientras que a menudo los segundos consumían el cuerpo. Los casos en que los hombres renunciaban al cuerpo en provecho de los dioses eran casi siempre aquellos en que el cuerpo de la víctima se entregaba directamente, en carne y huesos, a la divinidad, que lo engullía y devoraba. Se trataba de víctimas en relación con la tierra o el inframundo, que, a través de aberturas en tierra o agua, iban directo a un destinatario materialmente accesible, como la tierra, el agua o el fuego: Tlaltéotl, los tlaloque y el fuego. En cambio, sí se comía a las víctimas de los sacrifi cios para dioses inaccesibles —es decir, celestes—, incluso si a veces se quemaba una parte (corazón, entrañas, tronco). El cuerpo enterrado podía ser concebido también, y al mismo tiempo, como un fruto-semilla, igual que la cabeza colocada en el árbol- tzompantli, que aseguraba el regreso a la tierra de las víctimas como presas humanas.

3. DESENLACE DE LOS RITOS

Los ritos que suceden a la inmolación varían según la fi esta.

A menudo seguía una danza en el patio de la base de la pirámide o, más rara vez, frente al santuario; se sostenía a veces la cabeza de la o las víctimas, como en tititl o en tlacaxipehualiztli, fi estas en las que los danzantes representaban a dioses como guerreros victoriosos, acompañados en tlacaxipehualiztli de combatientes e incluso sacerdotes y gente principal de la ciudad, así como sacrifi cantes.

Cada cuatro años, durante izcalli, los señores, e incluso el rey, vestidos como el fuego pero con un pectoral en forma de papeles como una gran reliquia". [Relación de algunas cosas…, p. 386.] Pedro Mártir de Anglería, Décadas…, op. cit., IV, 1.4ª.

404

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

perro psicopompo (guía al más allá), se reunían en una danza solemne; en teotleco se trataba más bien de una danza serpenteante, similar a la de otra fi esta del fuego, xócotl huetzi, antes de la carre-

ra del "fruto". En huey tecuílhuitl, después de la muerte de Xilonen tenía lugar una danza de un grupo de mujeres de todas las edades, y una ofrenda de tamales a los dioses.

En Cholula, durante izcalli, se recibía con una danza menor a Quetzalcóatl después del sacrifi cio nocturno de su representante, a la espera de su óptima cocción. Por último, se sabe que los zapotecas de Tetícpac (RG) danzaban igualmente después de los sacrifi cios y luego ingerían hongos aluci nógenos.

También podía haber combates simulados, como en panquetzaliztli, cuando salía el chonchá yotl, es decir un representante de un Huitzilopochtli espectral que luchaba junto a los sacerdotes contra los jóvenes, o en títitl, cuando, después de la carrera por la fl or y su cremación para provocar esterilidad y sequía, los muchachos, cual lupercos mesoamericanos, atacaban a las muchachas y mujeres con almohadas llenas de hojas de maíz.

Más sorprendentes quizá eran los ritos de penitencia, como los 10 días de ayuno del sacrifi cante y de sus allegados después de xócotl huetzi de los que habla el Códice Tudela, parecidos a las penitencias de los portadores de piel de tlacaxipehualiztli. Al fi nal de tóxcatl, tras la muerte de Tlacahuepan, los sacerdotes hacían incisiones en el vientre, pecho y a ambos lados de cada brazo y sobre el antebrazo de los niños varones, incluidos los bebés.265 En izcalli, después de los sacrifi cios se perforaba el lóbulo de las orejas de los menores de tres años de ambos sexos, y se hacía pasar fuego a través de él "como en lustración", dice Sahagún, pero también y sobre todo quizá para reforzar su tonalli y favorecer su crecimiento. Se los levantaba de las sienes, en todo caso, para hacerlos crecer, pues izcalli signifi ca "crecimiento".

265 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 24 (CF, libro 2, pp. 76-77).

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

405

El festín caníbal

El canibalismo azteca en perspectiva

El rito principal después de la inmolación era evidentemente el banquete antropófago, acompañado de libaciones, al que sucedían las danzas; a lo largo de éste se comía a la víctima, al igual que en otras civilizaciones, en que se comía al animal sacrifi cado. A priori, desde el momento en que las víctimas eran seres humanos, el banquete no tiene nada de sorprendente, y aun menos cuando los dioses mismos han dado el ejemplo, como con la Tierra desmembrada que "lloraba a veces por la noche deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar hasta que se le daban, ni quería producir fruto si no era regada con sangre de hombres", o como el Sol, que, en la versión de la Leyenda, exigió a Teotihuacan la sangre de sus parientes los dioses, luego las primicias de lo cazado por los hombres y por último a los hombres culpables mismos, o como Huitzilopochtli, que, después de matar a su hermana (o a su madre, según la Crónica mexicáyotl) y a sus hermanos los 400

Huitznahuas, se come sus corazones.266

El canibalismo azteca siempre ha molestado y desconcertado, ya que, como lo señalamos desde el principio, se ha considerado que en él coexisten extrañamente salvajismo y civilización. Conviene entonces situarlo en su contexto exacto, tanto propio como de investigación, pues, por su carácter perturbador, incluso se ha llegado a negarlo. El caso más conocido en este sentido es el del antropólogo W. Arens, quien, armado de una notable capacidad para no ver aquello que contradice su tesis, pretende que la antropofagia azteca, como muchas otras, nunca ha existido más que como una fabulación europea.267 Su gran argumento, a todas luces falso, es que ningún testigo ocular, español u otro, dice haber visto con sus propios ojos escenas de antropofagia.268 Ésta sólo ha servido para de-

266 Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicáyotl, op. cit, p. 35; Crónica mexicana…, op. cit., cap. 2, p. 229.

267 W. Arens, The Man-eating the Myth. Anthropology and Anthropophagy, Oxford University Press, Oxford, 1979, pp. 43-79.

268 Más adelante se hablará de los testimonios en las acciones legales contra Cortés.

406

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

nigrar "el nivel moral de este pueblo y sus logros culturales", tomada siempre como un elemento clave para interpretar la conquista de México y como expresión de la necesidad constante de legitimar la conquista.

Esta pretendida necesidad de legitimación es una tesis frecuente; se encuentra en uno de los raros estudios recientes sobre antropofagia azteca —de 1966, por Anaya Monroy—, o en una obra general, también reciente, sobre los aztecas de R.

Townsend: los conquistadores españoles habrían deliberada-mente exagerado las dimensiones del sacrifi cio humano para mostrar a los aztecas más bárbaros y justifi car mejor su conquista y dominación.269

De hecho, pese a lo que diga Arens, quien en este punto no ha sido tomado en serio, el canibalismo azteca y mesoamericano en general es completamente incuestionable. Se encuentra abundantemente representado en los códices precolombinos y coloniales, por no hablar de los numerosos testimonios en náhuatl y en español de múltiples fuentes y de las irrefutables pruebas arqueológicas.

Se repite hasta la saciedad que los españoles han exagerado sus descripciones de la antropofagia, pero la verdad es más bien lo contrario: de hecho, debemos aceptar que en general dieron muestra de mesura y discreción en la materia. Ciertamente, Cortés menciona el sacrifi cio humano y el canibalismo entre los crímenes —"contra la humanidad", diríamos hoy—

que conviene extirpar, y es cierto que, cuando se dirige a Carlos V, ve en ello una justifi cación moral para la conquista tan impor-

tante, o incluso más, que la evangelización, la liberación de los indios de sus tiranos y la introducción en México de un nivel superior de vida. Sin embargo, habría que decir que, desde el punto de vista legal, lo único por lo que Cortés tenía que justifi carse era por haber actuado como caballero solitario en vez de obedecer las instrucciones de Diego Velázquez, el gobernador de Cuba. Fuera de esto, sus hombres y él sólo tenían que concretar y traducir en actos el mandato de autoridad moral y de poder supranacional de la época —el papado —, por lo que no debían buscar mayor legitimación a sus conquistas. Además, si el canibalismo era una invención justi-269 R. Townsend, The Aztecs, Thames and Hudson, Londres, 1992, p. 317.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

407

fi cadora de los conquistadores, no entendemos por qué nunca acusaron a los incas o a tantos otros pueblos, siendo que con los incas los conquistadores tenían más razones para discul-parse que Cortés.

Vimos ya los esfuerzos extraordinarios del siglo XVI para describir en detalle la civilización azteca en general y sus fi estas en particular, pero el banquete y el ritual caníbal propiamente dichos apenas se tratan en pocas líneas, y esto cuando se mencionan. Evidentemente, ni los interrogadores ni los informantes querían insistir en este aspecto incómodo, sobre todo porque para los informantes indios signifi caba quizá aceptar su participación.

Se tendía también a minimizar el número de víctimas del sacrifi cio humano. El Códice telleriano-remensis, copia colonial de un antiguo manuscrito fi gurativo, es elocuente en este sentido. Para el año 1487 ilustra la famosa inauguración de la pirámide principal de México-Tenochtitlan, para la cual, según las fuentes aztecas en náhuatl, 80 400 prisioneros habrían sido sacrifi cados. El dibujante representa entonces el edifi cio, el glifo de la ciudad y los palos para hacer fuego que indican inauguración, así como víctimas representativas de diferentes poblaciones vencidas. Junto a la primera víctima,

añade la cifra de 20 000, pero se guarda de precisar el número para las otras poblaciones. Todo lleva a creer que el fraile encargado de dar las explicaciones en español sugirió al escriba-dibujante detenerse ahí, y él mismo, en su comentario explicativo, habla sólo de 4 000 víctimas en lugar de las 20 000 que menciona el dibujo azteca.

Se distinguen a veces tres tipos principales de canibalismo: el ritual, el alimentario o "gastronómico", por gusto, y el accidental.270 Dejemos de lado el canibalismo de subsistencia para un contexto de penuria alimenticia grave.

Desde el siglo XVI la mayoría de los autores vieron el canibalismo azteca como única o esencialmente ritual, pero ¿no es esto un efecto de la tendencia a minimizarlo? Hay aquí, o tendría que haber, un tema de debate: ¿la antropofagia azteca o mesoamericana era sólo religiosa o ritual? Bartolomé de Las 270 Y. González Torres, El sacrifi cio humano…, op. cit., p. 284; M. I. Nájera, El don de la sangre en el equilibrio cósmico: el sacrifi cio y el autosacrifi cio sangriento entre los antiguos mayas, UNAM, México, 1987, p. 206.

408

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

Casas y Torquemada,271 por ejemplo, afi rman que sólo se comía la carne de los sacrifi cados "como cosa sagrada, más por religión que por otra causa". Prescott les sigue el paso: "comían carne humana no para satisfacer un apetito de bruto, sino para obedecer a su religión".272 Algunos autores hacen la comparación inevitable con la comunión cristiana al hablar, con justa razón, de la transustanciación y de la unión con la divinidad destinataria.273

Vaillant habla de ingestión de las virtudes del sacrifi cado,274

idea que Brundage retoma, para añadir, desconsideradamente, que el banquete caníbal no formaba realmente parte del culto a la divinidad, sino que era una especie de suplemento individual mediante el cual el guerrero proclamaba el feliz fi n de su duelo con el enemigo. Duverger, fi nalmente, observa con razón que el canibalis-

mo azteca "no es reductible a una antropofagia ritual consagrada al reparto ceremonial de una carne divina. ¡No! La antropofagia forma parte de la realidad azteca y su práctica es mucho más corriente y mucho más natural de lo que a veces se la suele presentar"; aunque, menos sagaz, continúa:

Lo seguro es que el canibalismo no es —ni fue nunca— la motivación del sacrifi cio. Los aztecas no matan a sus semejantes para procurarse carne. Por el contrario, la antropofagia depende de la necesidad sacrifi cial, y es su consecuencia. En efecto, habría sido contradictorio que el sacrifi cio instituido con fi nes econó-micos se tradujera en el despilfarro de una considerable reserva nutritiva; puesto que los cadáveres de las víctimas son un don del sacrifi cio, no se le puede olvidar y dejarlo perder; por tanto, hay que proveer a la organización ofi cial de este consumo de carne humana.

271 Bartolomé de Las Casas, op. cit., vol. 2, libro III, caps. 170, 172, 176, 205; Juan de Torquemada, op. cit., libro XVI, cap. 26.

272 W. H. Prescott, The Conquest of Mexico, Everyman's Library, Londres, 1909, vol. 1, p. 57.

273 L. Spence, The Myths of Mexico and Peru, G. Harrap, Londres, 1913, p. 90; F. Anaya Monroy, "La antropofagia entre los antiguos mexicanos", ECN, 6, 1966, pp. 211-218; F. J. Alcina, Calendario y religión…, op. cit., p. 151.

274 G. C. Vaillant, Aztecs of Mexico. Origin, Rise and Fall of the Aztec Nation, Penguin Books, Baltimore, 1950, p. 200.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

409

La actitud de los mexicanos se sitúa en la línea de sus concepciones económicas que prohíben toda dilapidación.275

A la espera de refutar la ausencia de canibalismo alimentario, recordemos mientras que los aztecas eran, por el contrario, un claro ejemplo de sociedad potlatch. Por último, Mar tha Ilia Nájera con-

cluye que en los mayas la antropofagia era exclusivamente ritual.276

Otros, en cambio, ven aspectos alimenticios más o menos pronunciados, como Padden, quien añade a esto un sesgo de lucha de clases: "Los nobles consumían literalmente a la gente común".277 Sería sin embargo justo reconocer que también comían a otros nobles. Pero volvamos con Padden:

El colmo de la deshumanización se alcanzaba cuando los señores iban a sentarse para comer con buen apetito la carne del plebeyo, tanto extranjero como doméstico. Moctezuma II no introdujo esta práctica, pero marcaba la pauta, pues hacía que dia-riamente se matara a sanos y robustos desafortunados para su mesa. Si le creemos a Bernal Díaz, su plato favorito se componía de carne de jovencitos. Durante los meses ceremoniales de primavera, los señores y los sacerdotes se comían a los niños inmolados como si fueran lechones; los ofi ciales de las legiones imperiales en Toluca se alimentaban de maíz tostado y carne disecada.

Tras la Conquista, "los señores se pusieron a comer cerdo porque, decían, tenía más o menos el mismo sabor que la carne humana. De ahí que comer cerdo se volviera rápidamente un símbolo importante de estatus en la sociedad india posterior a la Conquista". Por último, añade lo siguiente, sin mayor argumento pero quizá no del todo equivocado: "el tabú de co-275 [C. Duverger, La fl or letal. Economía del sacrifi cio azteca, FCE, México, 1983, pp. 182-184.]

276 R. F. Townsend (op. cit., p. 92) considera también, como yo lo he hecho en numerosos escritos, que esa costumbre era esencialmente ritual. M. E.

Smith (The Aztecs, Blackwell, Malden, Oxford, 1998, p. 225), circunspecto, se limita a decir que la carne tenía una signifi cación no alimenticia, sino simbólica. Mayas: M. I. Nájera, op. cit., p. 206; pero vid. K. Helfrich (Menschenopfer…, op. cit., pp. 160-

161), quien cita evidencias en sentido inverso, en particular hallazgos arqueológicos.

277 R. C. Padden, op. cit., p. 99.

410

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

mer la carne de su propio cautivo era una delicadeza ceremonial, pero no era más efi caz que el tabú cristiano contra el adulterio". Huelga decir que la respuesta de la comunidad científi ca, por lo demás bastante pobre, no fue nada favorable.

Así, por lo regular el canibalismo azteca y mesoamericano en general se considera ritual, pero no todos los datos convergen en este punto.

Recordaremos seguramente el debate sobre las proteínas.

El artículo de Harner era excesivo, pero fue víctima de gemonías igualmente exageradas. Por ello hay que apreciar tanto más el coraje de Yolotl González Torres, quien en su estudio general sobre el sacrifi cio humano azteca se atreve a observar que "existen relaciones de actos canibalísticos de los pueblos

'civilizados' del altiplano sin que mediara sacrifi cio, y éstas se refi eren a las víctimas de las guerras".278 Afi rma su convicción de que los aztecas eran caníbales no sólo por motivos religiosos, sino también por gusto; de ahí que las víctimas estuvieran bien alimentadas y que casi en todas partes se hayan encontrado jaulas llenas de indios de ambos sexos para engorda.

Retomo por mi parte varios pasajes que ella toma de sus fuentes, y añado muchos otros que parecen confi rmar plenamente su perspectiva.

Según varios documentos, los chichimecas, a quienes los aztecas consideraban valerosos bárbaros y ancestros de la mayoría de ellos, desconocían los sacrifi cios humanos. Los Anales de Cuauhtitlan, redactados en náhuatl, cuentan que algunos re-fugiados colhuas de Colhuacan introdujeron las inmolaciones humanas en Cuauhtitlan

en 1360 y detallan que, a los hombres, los chichimecas aún "no los mataban ante sus dioses".279

En otras palabras, el canibalismo chichimeca, mencionado en el documento, no era ritual. Torquemada, por su parte, refi ere el caso de chichimecas que mataron a dos franciscanos.280 A 60

leguas de Guadalajara, mercenarios indios de Tépec querella-ron y uno de ellos mató a un huaynamoteca atravesándole el corazón con una fl echa; en seguida se apresuró a beber su sangre, mientras que varios de sus amigos sacaban su cuchillo 278 Y. González Torres, El sacrifi cio…, op. cit., p. 290.

279 Anales de Cuauhtitlan (p. 25). [Códice Chimalpopoca. Anales de Cuahti-tlan y Leyenda de los Soles, "Anales de Cuauhtitlan", fol. 25, 127, p. 30.]

280 Juan de Torquemada, op. cit., vol. 2, libro XIV, cap. 26, p. 584.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

411

para destazar al muerto y comérselo. Los españoles se inter-ponen, rechazando ese acto bárbaro, pero sólo logran que 2 000 de estos ayudantes, muy ofendidos, se vayan a sus casas.

Bajo la orden de Moctezuma, los chinantecas de Ucila sacrifi caban a un hombre y algunos animales en verano y a otro en invierno, después de haber danzado, ayunado y practicado penitencia y continencia. Los cuerpos de las víctimas eran abandonados a los zopilotes. Luego tenía lugar un banquete para el que se compraban tres o cuatro esclavos extranjeros que mataban para comerlos con mucha bebida y danza (RG de Ucila). Según las RG de Tetela y Hueyapan, antiguamente los señores comían guajolote, animales silvestres y carne humana.

A menudo los caníbales comían a sus enemigos para vengarse.281 Entre los tupinambas de Brasil, cuyos ritos de ejecución recuerdan especialmente el sacrifi cio gladiatorio azteca, esto era de hecho el

único motivo.282 También en México se veía con frecuencia el canibalismo como una venganza o como un castigo. Ya hemos visto suficientes ejemplos de ello, pero añadamos otro: en Mixcoatépec (RG), en zona mixteca, se mataba y comía al ladrón que se había robado bienes considerables.

Las amenazas de antropofagia que se proferían en las batallas revela también el vasto tema de la venganza. Los chalcas, al percibirse en desventaja en la guerra contra México-Tenochtitlan, propusieron una tregua en estos términos:

"Hermanos mexicanos, habéis de saber que de hoy en cinco días tenemos la fiesta de nuestro dios Camaxtli, y queremos celebrar con gran solemnidad y [...] queremos celebrarle su fiesta con vuestras carnes". Cinco días después tuvo lugar la batalla y los amenazaron así: "Ea, mexicanos, venid, venid: hoy [...] ya está aparejada la navaja de sacrificio y nuestras mujeres están ya con las ollas en la lumbre, aguardando los pedazos de vuestras carnes para cocerlos". No obstante, cientos de ellos fueron capturados y sacrificados en el fuego. Otro caso tomado de la misma fuente se remonta a las vísperas de la guerra victoriosa de los mexicas contra los tepanecas de Az-281 M. R. Davie, La Guerre dans les sociétés primitives, Payot, París, 1931, pp. 110-115.

282 I. Combès, La Tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani, PUF, París, 1992, p. 53.

capotzalco, hacia 1428, guerra que permitió el auge de su imperio.283 Al darse cuenta de que los nobles mexicas querían luchar, la gente común, poco entusiasta, manifestó su intención de abandonar la ciudad, pero el rey y los señores les prometieron la victoria:

Si no saliéramos con nuestro intento, nos pondremos en vuestras manos —dijeron ellos— para que nuestras carnes sean mantenimiento vuestro y allí os venguéis de nosotros y nos comáis en tiestos

quebrantados y sucios, para que en todo nosotros y nuestras carnes sean infamemente tratadas.

También los españoles fueron, desde luego, objeto de tales amenazas durante la Conquista. Poco después de comenzar la guerra en la ciudad de México-Tenochtitlan los invasores obli-garon a los mexicas a replegarse, supuestamente con la ayuda de la Virgen y Santiago. Gómara les atribuye estas palabras: Si no tuviésemos miedo a una mujer y al del caballo blanco, ya estaría derribada vuestra casa, y vosotros cocidos, aunque no comidos, pues no sois buenos de comer, que el otro día lo proba-mos, y amargáis; mas os hemos de echar a las águilas, leones, tigres y culebras, que os traguen por nosotros; pero con todo esto, si no soltáis a Moctezumacín y os vais en seguida, pronto seréis muertos santamente, cocidos con chilimolli y comidos por animales salvajes.284

Si la primera parte del pasaje es evidentemente propaganda española, la segunda, en cambio, presenta un gusto típicamente indio, como lo confi rman otros pasajes de las cartas de Cortés que se refi eren al sitio de México-Tenochtitlan en 1521: Los mexicas "respondieron que ellos no tenían necesidad, y cuando la tuviesen, que de nosotros y de los de Tascaltecal comerían".285 "Los de Tascaltecal, que ellos y los otros les mostraban [a los mexicas] los [cuerpos de los] de su ciudad he-283 Por el fuego: Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 16, pp. 141-142; otros casos: Diego Durán, op. cit., vol. 2, cap. 9, pp. 78-80; también Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., cap. 7, p. 243.

284 Francisco López de Gómara, op. cit., vol. 2, p. 196 [190].

285 Hernán Cortés, Cartas y documentos, op. cit., pp. 135, 162.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

413

chos pedazos, diciéndoles que los habían de cenar aquella noche y almorzar otro día, como de hecho lo hacían."

Las amenazas de canibalismo eran para aterrar al enemigo. El propio Bartolomé de Las Casas dice que los indios de Guatemala sacrifi caban y comían príncipes y nobles "por asombrar y poner miedo y terror a los enemigos";286 mas no se con-tentaban con amenazar al enemigo, sino que lo devoraban.

A los comerciantes disfrazados que iban de expedición a tierras lejanas se les tendía una emboscada y se los mataba, para comerlos luego con chile.287 Este último detalle es importante: las víctimas muertas ritualmente se cocían en un jarrón con agua solamente con sal. El contacto directo con el fuego, real en la cocción a la brasa o simbólico si se usaba chile, remitía al dominio de la naturaleza cuando el culto se inscribía más bien en el de la agricultura. Cuando hay cocción a la brasa o con chile, el sacrifi cio era entonces exclusivamente alimenticio.

Según el Conquistador Anónimo, a veces malicioso, los aztecas apreciaban la carne humana sobre todas las cosas y, cuando estaban en guerra, no dejaban en vida a ningún cautivo y se comían incluso a las mujeres bellas.288

Si creemos a la RG que involucra a los habitantes de Te-quísquiac, Citlaltépec y Xilocingo, al norte del valle de México, éstos tenían por costumbre comerse entre sí durante las guerras y practicar notables crueldades. Para Xilocingo y Citlaltépec se nos detalla que sólo comían carne humana de los enemigos vencidos, la cual a veces les permitía mantenerse.

Cuando los aztecas atacaron Tehuantépec el rey zapoteco Co-cijoeza retrocedió hacia Guiengola, pronto arrasado por los enemigos. Los zapotecos pudieron mantenerse comiendo a los guerreros enemigos capturados, e incluso mos traron las osamentas humanas a un prisionero azteca para darle a entender que no les faltaba carne, y luego lo liberaron para que fuera a informarle al soberano azteca, Ahuítzotl, quien, ape-nado, decidió levantar el sitio.

La conquista de México por los españoles nos ofrece los testimonios más particularmente elocuentes, como podrá apre-286 Bartolomé de Las Casas, op. cit., vol. 2, libro III, cap. 234, p. 503.

287 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro IX, cap. 19

(CF, libro 9, p. 42).

288 Conquistador Anónimo, Le Conquistador…, op. cit., cap. 4, p. 24.

414

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

ciarse: desde la primera escaramuza entre las tropas de Cortés y los aztecas, en Tizapancingo, cerca de la costa del Golfo, los aliados cempoaltecas del conquistador habrían comido algunos enemigos muertos, así como a un niño regordete asado.

"Aquí fue —anota Salazar— donde la primera vez vieron los nuestros comer carne humana a los indios."289

Sabemos que los españoles entraron a México-Tenochtitlan en noviembre de 1519 y que Moctezuma los recibió bien, esperando el momento oportuno para aniquilarlos, pero éstos tomaron la delantera y se apoderaron del propio emperador.

Cinco meses después los mexicas se rebelaron y hubo feroces batallas. Justo después de una de ellas "los indios taxcaltecas

[sic] y cempoaleses tuvieron aquel día por muy festival, porque no dexaron cuerpos de aquellos [300] señores que no comieran con chile y tomate".290 Finalmente, los españoles tuvieron que huir, al precio de varios cientos de bajas en sus fi las.

En 1521 volvieron a la carga y arrasaron la ciudad con ayuda de sus aliados, especialmente los tlaxcaltecas. El sitio duró tres meses, con combates prácticamente todos los días.

Mientras que los españoles tenían a menudo hambre, sus aliados indios en cambio se daban gusto y consumían sin mesura, al parecer

fuera de todo contexto ritual o religioso, a sus enemigos o antiguos amos. Pese a sus esfuerzos Cortés no pudo impedir que lo hicieran, pero se daba perfectamente cuenta de los horrores a los que se entregaban:

Y yo dilataba de me meter más adentro en la ciudad; lo uno, por ver si revocarían el propósito y dureza que los contrarios tenían, y lo otro, porque nuestra entrada no podía ser sin mucho peligro, porque ellos estaban muy juntos y fuertes y muy determinados de morir.291

289 Francisco Cervantes de Salazar, op. cit., vol. III, cap. 18, p. 174. Es posible, pero Cortés no dice nada de ello, ni tampoco los otros testigos españoles, y, según varias fuentes, ni siquiera hubo víctima alguna. Por otra parte, Francisco Cervantes de Salazar escribió tardíamente, sin ser testigo de los hechos y favorable a los conquistadores, a quienes conoció bien e interrogó. Se trata, por tanto, de un autor poco fi able, y puede ser que su informador o él mismo hayan proyectado hacia el pasado hechos posteriores.

290 Francisco Cervantes de Salazar, op. cit., vol. IV, cap. 108, p. 472.

291 Hernán Cortés, Cartas y documentos, op. cit., 3ª carta, p. 167.

Cortés registra, asimismo, la mayoría de escenas posteriores de este tipo.

Durante una expedición contra los matlatzincas un teniente de Cortés persiguió a una tropa enemiga:292 "por el camino […] hallaron muchas cargas de maíz y de niños asados que traían para su provisión, las cuales habían dejado como habían sentido ir los españoles".293 Poco después, en México-Tenochtitlan:

y con el apellido de señor Santiago damos de súbito sobre ellos, y vamos por la plaza adelante alanceando y derrocando y atajando muchos, que por nuestros amigos que nos seguían eran tomados; de

manera que de esta celada se mataron más de quinientos, todos los más principales y esforzados y valientes hombres; y aquella noche tuvieron bien que cenar nuestros amigos, porque todos los que se mataron, tomaron y llevaron hechos piezas para comer.294

Fue tan grande la mortandad que se hizo en nuestros enemigos, que muertos y presos pasaron de doce mil ánimas, con los cuales usaban de tanta crueldad nuestros amigos que por ninguna vía a ninguno daban la vida, aunque reprendidos y castigados de nosotros eran.295

Los mexicas suplicaron a los conquistadores matarlos antes que entregarlos a sus aliados indios. Los españoles enviaron a un señor capturado como embajador con el nuevo emperador, Cuauhtémoc, para proponerle que se rindieran,296

pero fue inmediatamente sacrifi cado y los combates comenzaron de nuevo. Poco antes del fi nal, cuando se tomó uno de los últimos bastiones,

292 Ibid., p. 174.

293 En Los matlatzincas: época prehispánica y época colonial hasta 1650, op.

cit. (p. 64), Quezada Ramírez nota con sorpresa, a propósito de este pasaje

—tan poca importancia se le ha dado a este tipo de texto—, que "de ser cierto lo que afi rma Cortés, nos enfrentamos a un rasgo desconocido hasta ahora en el resto de Mesoamérica".

294 Hernán Cortés, Cartas y documentos, op. cit., p. 174.

295 Ibid. , p. 184.

296 Ibid. , p. 185.

416

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

y era tanta la mortandad que en ellos se hizo por la mar y por la tierra, que aquel día se mataron y prendieron más de cuarenta mil

ánimas; y era tanta la grita y lloro de los niños y mujeres, que no había persona a quien no quebrantase el corazón, y ya nosotros teníamos más que hacer que estorbar a nuestros amigos [indios] que no matasen ni hiciesen tanta crueldad […] la cual crueldad nunca en generación tan recia se vió, ni tan fuera de toda orden de naturaleza como en los naturales de estas partes. Nuestros amigos hubieron este día muy gran despojo, el cual en ninguna manera les podíamos resistir, porque nosotros éramos obra de nuevecientos españoles y ellos más de ciento y cincuenta mil hombres.297

Cuando por fi n los mexicas se rindieron, los conquistadores intentaron en vano impedir que sus "amigos" mataran al resto de la población que quedó en la ciudad:

Yo había preveído que por todas las calles estuviesen españoles para estorbar que nuestros amigos no matasen a aquellos tristes que salían, que eran sin cuento. Y también dije a todos los capitanes de nuestros amigos que en ninguna manera consintiesen matar a los que salían; y no se pudo tanto estorbar, como eran tantos, que aquel día no mataron y sacrifi caron más de quince mil ánimas.298

No pudo impedirlo, pues de hacerlo, en el mejor de los casos, éstos se habrían ido, como sucedió con los aliados o mercenarios de Tépec, de quienes se habló anteriormente.

¿Por qué Cortés cuenta aquí esas escenas de canibalismo?

¿Para denigrar a los indios inventando mentiras o exagerando sin medida? ¿Acaso para justifi car, un tanto tarde, su conquista? Evidentemente no. ¡Si hubiera inventado, habría tenido el buen juicio de acusar a los enemigos mexicas y no a sus propios aliados! No: confi esa lo que pasó y no pudo impedir porque sus aliados son los culpables y él es responsable de ello; además, lo confi esa porque no pudo actuar de otro modo. Está claro que hubiera preferido no contar nada. La prueba: des-297 Ibid. , p. 187.

298 Ibid. , p. 188.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

pués de huir de México-Tenochtitlan en 1520 tuvo que replegarse en Tlaxcala, cuyos habitantes permanecían fi eles a él a pesar de las discrepancias internas. Después de haber recobrado fuerzas, comenzaron las campañas contra las ciudades aztecas que habían matado españoles, especialmente contra Tepeaca, donde la guerra fue larga y dura. Fue entonces cuando, por primera vez, vio a sus amigos indios devorar a miles de enemigos: "hubo aquella noche para los tlaxcaltecas gran banquete de piernas y brazos, porque sin los asadores que habían de palo, hubo más de cincuenta mill [sic] ollas de carne humana".299 Pero en su carta a Carlos V del 30 de octubre de 1520 Cortés se limitó a escribir que hubo duras represalias contra la región, sin decir una sola palabra sobre el canibalismo de sus aliados. En Tepeaca sólo un vencido intentó volver a tomar ventaja y no pudo permitirse ni impedir a sus aliados darse gusto —se habrían ido o puesto en su contra— ni dejar de decírselo a su rey. Hacia el fi n del año, no obstante, algunos de sus hombres, amigos del gobernador de Cuba Diego Velázquez —cuyas órdenes Cortés había desobedecido y al que, en cierta medida, había robado México— le exigieron volver a Cuba, donde despotricaron contra Cortés, acusándolo de haber tolerado e incluso promovido la antropofagia; poco después se abrió una instrucción en su contra por ello. A continuación se ofrecen las preguntas para los testigos, tan manifi estamente hostiles a Cortés que temporalmente el asunto no tuvo consecuencias:

Item: si saben, creen, vieron, e oyeron decir, quel dicho Hernando Cortés trae consigo munchos indios de aquellos Caribes que comen carne humana e les da muncha, indios e corrente que al derredor del real o parte dondel dicho Hernando Cortés está, que haya tajones donde se corten los cuerpos humanos, como en carnicerías públicas, e los asan e cuecen e facen de ellos diferentes manjares para comer, e los comen […] e lo consiente e promete tanto el dicho Hernando Cortés, que algunos de los españoles se han avenido a comer e comen carne humana.300

299 Francisco Cervantes de Salazar, op. cit., vol. V, cap. 13, p. 535.

300 Hernán Cortés, Documentos cortesianos, op. cit., vol. 1, pp. 175, 186-188.

418

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

También se habla de caravanas en la provincia de Tepeaca para llevar mujeres y niños como comida a los tlaxcaltecas y a los "indios caníbales" a cambio de guajolotes y objetos valiosos.

Diego de Ávila responde que adonde llegara Cortés mandaba colocar hartos tajos de carnicería y que los tlaxcaltecas destazaban a numerosos indios y los vendían; que los indios los comían "asados o hervidos" ante los ojos de Cortés; que Baltasar Bermúdez dijo haber visto a un español comer carne de indio y que Cortés admitió que los españoles entregaran indios capturados a los caníbales a cambio de guajolotes y otras cosas.301

En 1529, en cambio, por una solicitud de rendición de cuentas (juicio de residencia) a Cortés, uno de sus enemigos, Bernardino Vázquez de Tapia, va más allá y, en vez de repetir simplemente lo que dicen las preguntas de acusación, explica que

Fernando Cortés prohibió a los indios que no tuviesen ídolos ni sacrifi car pero quel comer de la carne humana muchos días se les permitió porque iban en ayuda de los españoles a las guerras e con condicia de comerse aquella carne de la gente que matasen los españoles e ellos iban de buena gana en ayuda de los dichos españoles, e que después acá este testigo no ha visto ni sabido si se les ha prohibido el dicho comer de carne o no.302

Lo anterior nos lleva a prestar mayor atención a los textos que mencionan el canibalismo ordinario de Moctezuma. ¿En verdad será sólo calumnia lo que dicen los conquistadores anónimos compilados por Oviedo sobre la carne humana, co-301 Ibid. , vol. 1, p. 201.

302 Ibid. , vol. 2, p. 39. Sobre este canibalismo en Tepeaca, Cortés no dice una sola palabra en la segunda carta a Carlos V, fechada el 30 de octubre de 1520, pero, en vísperas del fi n de año, tuvo que autorizar a los conquistadores amigos de Velázquez volver a Cuba, sabiendo muy bien que lo acusarían de toda clase de cosas y en especial de haber dado rienda suelta a sus aliados.

Tampoco puede ya, en su tercera carta (15 de mayo de 1522), omitir las escenas de canibalismo del fi n del asedio de México-Tenochtitlan, pero el conquistador de México pudo evidentemente permitirse confesar más cosas a su rey que el jefe vencido de la Noche Triste. Asimismo, el Cortés que asediaba México-Tenochtitlan era más capaz de mantener a los indios como aliados que tras su repliegue.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

419

mún entre los 3 000 platos servidos al emperador?303 Bernal Díaz, por su parte, afi rma que "les solían guisar carnes de muchachos de poca edad, y como tenía tanta diversidades de guisados y de tantas cosas, no lo echábamos de ver si era de carne humana o de otras cosas",304 pero, tomando en cuenta que no lo vio con sus propios ojos y su tendencia a inventar, tenemos el derecho de creer que engaña a Oviedo. En cuanto al origen de esta carne, las principales fuentes posibles eran el sacrifi cio o el mercado. Existen, por cierto, textos que hablan de la venta de carne humana en el mercado, textos que se han descalifi -

cado con demasiada premura. El testimonio más antiguo, de 1521, pertenece al licenciado Zuazo. Él cuenta que ciertas partes del cuerpo del sacrifi cado se vendían en el mercado, y Bernal Díaz "escuchó decir" lo mismo en Cempoala,305 pero hemos podido estimar en qué medida Zuazo, aunque a veces interesante, tiene una imaginación fecunda, además de ser decididamente adverso a los indios. También Bernal Díaz toma partido. Existe, no obstante, la Relación de Querétaro, según la cual la carne de los cautivos sacrifi cados se

cortaba en pequeños trozos que se cocían o hervían para venderlos en el mercado como platillo altamente apreciado y a precio muy elevado.

Muñoz Camargo habla de "carnicerías públicas de carne humana, como si fueran de vaca y de carnero, como el día de hoy las hay",306 lo que le vale una anotación furibunda de su editor, Chavero, aderezada con algunos puntos contra su re ligión: La especie me parece desnuda de toda verosimilitud […] éstos no comían carne humana ni por necesidad ni por sensualidad, sino únicamente [¡sic!] por odio ó por fanatismo, por motivo de religión según dice el antiguo historiador […] era un odio santifi -

cado por su sanguinario culto. La venganza preparaba la carne de los enemigos; la religión presentaba como un objeto sagrado la de las víctimas inmoladas en las aras de los dioses.307

303 Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, op. cit., vol. 4, libro XXXIII, cap. 46, p. 219.

304 Bernal Díaz del Castillo, op. cit., cap. 91, p. 211.

305 Ibid., cap. 51.

306 Diego Muñoz Camargo, Historia…, op. cit., libro I, cap. 17, p. 141 [195].

307 [Ibid., pp. 52, 153-154.]

Sea como fuere, la venta en el mercado no debe entonces descartarse.

En suma, la yuxtaposición de todos estos testimonios, incluido el de Cortés, francamente incómodos para él, que no tenía interés alguno en inventarlo, muestra claramente que la antropofagia no era exclusivamente ritual, como tal vez sí lo era entre los mayas.308 Se practicaba en el campo de batalla, después (o incluso durante) el combate y fuera de todo contexto festivo o religioso, salvo cuando el

vencedor elevaba una parte del vencido, su corazón, por ejemplo, hacia el cielo o el Sol, como lo hacían los chichimecas con su presa antes de consumirla; pero estas bendiciones no convierten un almuerzo en un rito religioso.309 Lo que sucedió en México-Tenochtitlan en 1521 seguramente pasaba cada vez que se tomaba una ciudad, pero probablemente a menor escala, pues en México-Tenochtitlan participaron todos los pueblos oprimidos por los mexicas. Más adelante, las fuentes señalan que los españoles

—es decir, sobre todo los frailes— y sus informantes prefi rieron no insistir en este aspecto, en una época en que la racio-nalidad de los indios y su capacidad para gobernarse a sí mismos eran puestas en duda por los colonos y humanistas que se basaban en las enseñanzas racistas del escocés John Meyt o Mayor en la Sorbona. Este canibalismo no puede imputarse a la falta, a veces muy real, de proteínas; aun si fuera común, difícilmente podrían los aztecas reprobarlo, pues imaginaban a sus dioses como los primeros y más voraces caníbales posibles, que comían a otros dioses (como el Sol en su elevación en Teotihuacan) y sobre todo a hombres, para vengarse de ellos.

Es fácil probar que no hubo exageraciones. Como se acaba de ver, las revelaciones más fl agrantes eran también muy comprometedoras para españoles como Cortés. Si se exami-nan todos los textos posteriores, los grandes testigos que escribieron sobre la conquista de México o sobre la civilización azteca, así como los autores, publicados y leídos en Europa, 308 Aquí también la mayoría de los autores hablan de canibalismo ritual.

Vid. las fuentes en K. Helfrich, op. cit., p. 161, y M. I. Nájera (op. cit., pp. 206-214), quien cita sin embargo algunas excepciones que juzga poco verosímiles.

Para las otras civilizaciones no estamos tan bien informados.

309 Vid. supra la masacre de los 400 Mimixcoa condenados al sacrifi cio por no haber presentado su presa al Sol y a la Tierra antes de comérsela.

se comprueba que al registrar estos hechos ninguno exagera ni aumenta las cifras que da Cortés, ni se complace en estas descripciones escabrosas. Ya sea uno de los primeros, como Pedro Mártir de Anglería en sus cartas al papa, o el cronista ofi cial Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, no obstante poco amigo de los indios, en su valiosa Historia general y natural de las Indias, o bien Juan Ginés de Sepúlveda, Francisco López de Gómara y Cervantes de Salazar, o el renombrado cronista real Antonio de Herrera y Tordesillas, todos tienen la honestidad de atenerse a sus fuentes sin deformarlas, al menos en este tema. Muchos incluso se esfuerzan en atenuarlo: pretenden que este canibalismo era únicamente ritual, o se abstienen por ejemplo de precisar que en 1521 no sólo se mató a buen número de vencidos, sino que también fueron comidos.

Uno de los raros conquistadores que a veces insiste en el canibalismo —por lo demás muy moderadamente y con pequeñas indicaciones— es Bernal Díaz del Castillo, cuya fi abilidad es, sin embargo, como sabemos, muy relativa.310 Esta in-sistencia se explica por su proyecto: escribe para defender a los conquistadores y a su capitán en una época en que, caídos en descrédito, son muy criticados, es decir, poco después de la famosa Controversia de Valladolid en que Bartolomé de Las Casas se opone al humanismo racista de Juan Ginés de Sepúlveda, defensor de la tesis de la servidumbre natural de los indios. Bernal Díaz pretende, con razón o sin ella, haber sido testigo de dichos actos.

Los españoles, entonces, fueron relativamente discretos sobre la antropofagia. Hablaron de ella, evidentemente, pero no hicieron una divulgación sistemática en toda Europa para desacreditar a los indios, y por una razón: los indios eran también súbditos de la Corona española y el rey no quería oír que los denigraran. De ahí que se prohibieran varias obras, como la de Oviedo, Gómara y Sepúlveda; además, España, quizá por orgullo o porque se sentía la más

fuerte, nunca concedió a la propaganda exterior la importancia que merecía. Empero, no sucedía lo mismo con todos sus enemigos europeos, pues España era la superpotencia de la época: Carlos I de España era también Carlos V, emperador del Sacro Imperio, príncipe
310 M. Graulich, "La mera verdad…", art. cit., pp. 63-95; S. Mund, op. cit.

422

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

Borgoñón; reinaba sobre los Países Bajos, Nápoles y Sicilia, mientras que su hermano Fernando lo hacía sobre varios países de Europa central. A todas estas razones se suma que, además de no querer o temer dicha propaganda, el ejército español era el mejor de la época y que, al aparecer el protestantismo, el emperador se volvió el paladín de la ortodoxia. Para Inglaterra, Francia y los protestantes el objetivo era ganar amigos y, sobre todo, dividir al enemigo suscitando revueltas en su seno. Era capital presentar a los españoles como los más crueles tiranos que el mundo había conocido, y que se creyera que eran capaces de tratar a sus propios súbditos como trataban a los indios; por ello hubo esta extraordinaria orquestación y magnifi cación desmesurada de los crímenes españoles (indiscutibles, pero no peores que los que tuvieron lugar en América del Norte a lo largo de los siglos siguientes, ni peores que los de los mismos mesoamericanos). Dos siglos después Daniel Defoe hace que su Robinson confi ese, con culpa, haber meditado matar a los caníbales solamente por serlo:

Esto justifi caría las atrocidades cometidas en América por los españoles, al matar por millones a estas gentes. Es verdad que eran paganos y salvajes, y que practicaban ritos sangrientos, como el de sacrifi car víctimas humanas a sus dioses; pero de eso no tenían que responder ante los españoles, a los que nada habían hecho. Por eso, hasta los propios españoles hablan hoy con repugnancia y congoja de la masacre de aquellos pueblos en su propio país, considerándolo como una simple matanza, y coinci-diendo en esta opinión con las naciones cristianas de Europa.

Esa muestra de crueldad sanguinaria y contraria a la naturaleza humana no se justifi ca ni ante Dios ni ante los hombres. Debido a esa actitud, el nombre mismo del español se pronuncia con terror y espanto en todos los pueblos dotados de sentimientos de humanidad y compasión cristiana, como si los reinos de España se distinguiesen, principalmente, por haber producido una raza privada del sentimiento de la ternura y la piedad hacia el des-graciado.311

311 D. Defoe, Robinson Crusoe, Gallimard, París, 1959, p. 169. [Robinson Crusoe, Abraxas, Barcelona, 2002, pp. 153-154.]

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

423

Montesquieu, en sus Cartas persas, dice:

desconfi ando los españoles de que se mantuvieran fi eles las naciones vencidas, se resolvieron a exterminarlas, remplazándolas con una población leal de España; y nunca se ha llevado a efecto con tanta puntualidad un proyecto tan horroroso. Viose un pueblo tan numeroso como todos juntos los de Europa entera des aparecer de la tierra, al arribo de estos bárbaros, que con el descubrimiento de las Indias parece que pensaron en descubrir a los hombres cuál era el más alto ápice de la crueldad […] naciones enteras han sido destruidas, y los habitantes que se han librado de la muerte, reducidos a tan dura esclavitud, que sólo el oírlo contar hace estremecer a los musulmanes.312

Esta magnifi cación, gracias a un trabajo de memoria constante, continúa teniendo efectos en nuestros días.

Los aztecas se comían entonces a sus enemigos, fuera de todo contexto religioso, acaso sin extender hacia el cielo nada ni dejar un pedazo a la tierra, que de todas formas bebía la sangre vertida en la batalla. En ciertas sociedades caníbales se hacía la guerra para comer hombres, en otras se los comía porque se los había vencido, por venganza, para humillarlos, destruirlos enteramente, o incluso para apropiarse de ciertas almas o de sus virtudes. En Australia, con oca-

sión de bailes recreativos, algunos roían a veces el hueso de un enemigo enardeciéndose hasta el furor. En Fiji se disecaba el hígado y las manos de un enemigo que hubiera matado a un pariente y, cuando el dolor de la pérdida volvía, se comía un trozo de él.

Se dice que Toro Sentado había devorado el corazón de Custer — realizando así el voto de Beatrice en Much Ado About Nothing (IV, 1): "O God that I were a man! I would eat his heart in the marketplace" [Mucho ruido y pocas nueces: "¡Oh, Dios! ¡Si tan sólo fuera hombre!, ¡comería su corazón en el mercado!"].313

Los aztecas pertenecen a la categoría de los que comen a 312 [Montesquieu, Cartas persas, Tecnos, Madrid, 1986, cartas CXXI, CV, pp. 174, 150.]

313 R. B. Smyth, The Aborigines of Victoria, J. Ferres, Melbourne, 1878, vol.

2, p. 311; B. Thomson, The Fijians: A Study of the Decay of Custom, W. Heine-mann, Londres, 1908, p. 105; M. R. Davie, op. cit., pp. 110-117. Entre los tu-

los vencidos. Las amenazas que proferían manifestaban el deseo de venganza, de destrucción y humillación. Las víctimas sacrifi ciales sólo eran consumidas ya muertas, contrariamente a lo que podía pasar con las víctimas de canibalismo en otras partes y otros continentes. En cuanto a la apropiación de las almas o de sus virtudes, ya vimos lo que hacían con el tonalli en el sacrifi cio, y también debían de hacerlo en el campo de batalla, por ejemplo tomando cabezas como trofeo o quizá prac-ticando scalping. La iconografía mesoamericana está llena de personajes cuyo collar o cinturón exhiben cabezas humanas, ya sean reducidas o simulaciones de cabezas reales. Sabemos también que las conservaban como trofeo.

El canibalismo ordinario del que acabamos de hablar era un canibalismo de odio y envidia: odio del enemigo, envidia de sus cuali-

dades. El que nos ocupará más adelante, sacrali-zado por el sacrifi cio, era, cuando concernía a un enemigo, tanto odio-envidia como amor a la vez. Se trata de nuevo de las amenazas proferidas en el campo de batalla, pero también de una expresión sui géneris de afecto por el enemigo, convertido en hijo, conciudadano y fi nalmente en una divinidad menor, un pequeño Mixcóatl, dentro de una relación de amor-odio típica de ciertas modalidades del canibalismo, incluso institucionalizada de este modo.314

El banquete de Omácatl

Sabemos de los largos preparativos para los banquetes y de los gastos que ocasionaban. Sólo la comida y la bebida eran ya muy caras, tomando en cuenta el número de invitados y su apetito, pues, según Durán —quien consagra páginas de grandísimo interés a estos festines—, "no hay persona en el mundo que coma más y mejor que ellos a expensas del otro, ni hay gente que viva de tan poco cuando es de sus propios gastos".

Antes de la Conquista, explica, había fi estas para los dioses pinambas el motivo era siempre la venganza, pero el vencedor no se comía a su víctima: I. Combès, op. cit., pp. 53, 62.

314 Vid., por ejemplo, E. Sagan, Cannibalism: Human Aggression and Cultural Form, Harper & Row, Nueva York y Londres, 1974.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

425

todo el año y esto continúa para celebrar a los santos. Cuando deben preparar una fi esta:

Porque si hay quinientas personas, todas quinientas están ocupadas: ellas, en moler y hacer pan [tortillas de maíz], otras en hacer el cacao, etc., ellos, en traer agua, leña, soplar, atizar el fuego, asar gallinas, barrer, enramar, componer aposentos, recoger la comida que de casa en casa se ha hecho: todos, para no sentir el trabajo de aquel

día, andan borrachos, y si hubiese de contar lo que he visto y entendido y siento, sería nunca acabar […]

Considere cada uno qué es la causa que un barrio de diez o doce casas gaste y haga tan entero y espléndido gasto y banquete, como si fueran doscientas casas, y convida a todos los demás barrios y vecinos comarcanos, y no hace falta ni quiebra en lo que toca a la comida y bebida, sino que sobra y resobra y hay para que a otro día se huelguen y coman los que el primer día se ocuparon en servir a los huéspedes, ¿qué es esto?

Digo que es usanza antigua ordenada a comer y beber y hol-gar, porque en su antigua ley endemoniada, cada barrio tenía su ermita y dios particular, como abogado de aquel barrio, y el día de la fi esta de aquel ídolo se convidaban unos a otros para la celebración de él, y comían y gastaban los del barrio cuanto tenían.315

Según otro testimonio, gastan para la ocasión el fruto de varios años de trabajo y se endeudan por muchos más, cuando no se venden incluso como esclavos. Aún en tiempos de Durán, los pequeños comerciantes ahorraban durante 12 o 20

años y gastaban todo para un banquete solemnísimo el día del aniversario de su dios, "para celebrar sus nombres y poner sus personas en dignidad", y aplastar a los otros: se menciona, en efecto, que intentaban sobrepasarse, elevar su valor y que había mucha rivalidad y competencia. El banquete llegaba a su fi n cuando todos estaban completamente ebrios, "por celo de religión", dice amablemente Bartolomé de Las Casas.316

315 Diego Durán, "Calendario", en op. cit., vol. 1, p. 235.

316 Bartolomé de Las Casas, op. cit., vol. 2, libro III, cap. 174, p. 202; Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 6, pp. 68-69; ibid. , "Calendario", vol. 1, cap. 3, pp.

234-236; Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro IV, cap. 37

426

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

Los participantes

Se llevaba el cadáver de la víctima con el sacrifi cante y los invitados llegaban. Examinemos ahora quiénes eran los participantes y quiénes tenían derecho a un pedazo de la víctima.

Omácatl, "2 Caña", presidía los festines, pues es su artífi ce, ordenador y dios. Un sacerdote llevaba su efi gie a la casa en cuestión. Omácatl —al que a menudo se le sacrifi caban personifi cadores quizá con el designio de asegurar el éxito de los banquetes— era Tezcatlipoca bajo el aspecto de dios de los banquetes. Este papel era apropiado para un dios arbitrario y de cambios bruscos de situación, un dios que "daba riquezas, prosperidades y fama, y fortaleza y señoríos, y dignidades y honras, y las quitaba cuando se le antojaba". En las festividades Tezcatlipoca-Omácatl debía ser tratado con respeto y velaba porque todos los invitados lo fueran igualmente. Los banquetes eran un factor esencial para el ascenso o fracaso social, para el aumento o pérdida de prestigio, pues, dice Sahagún, si faltaban fl ores o tabaco o alimento o si una persona de calidad encontraba un cabello en su plato o se sentía ofendido de alguna manera, Tezcatlipoca se irritaba y todo el mérito de la fi esta estaba perdido.317 Además, el anfi trión podía "perder la cara", así como su crédito, es decir, quedar completamente arruinado. Se entiende que Tezcatlipoca presidiera los banquetes, pues se decía que se burlaba de la gente y les traía o quitaba riqueza según su capricho.318

Para los demás, la concurrencia variaba en función de la calidad del sacrifi cante, que, si no era un guerrero valiente, debía ser sufi cientemente rico. Se mencionan como invitados a su parentela y amigos, pero también a sus superiores: jefes o miembros importantes de su calpulli o gremio, nobles de alto rango, dignatarios de la ciudad. Un guerrero invitaba igualmente a sus camaradas y a sus jefes más inmediatos.

(CF, libro 4, p. 122); Bartolomé de Las Casas, op. cit., vol. 2, libro III, caps.

174, 178, pp. 202, 218 [221]; Códice Tudela, 19v, 20v, 28v, 31.

317 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro I, cap. 3; libro IV, cap. 37; libro IX, cap. 9; libro I, cap. 15 (CF, libro 4, pp. 121-122, 124; libro 9, p. 42; libro 1, p. 38).

318 Ibid., libro I, cap. 15, libro II, cap. 21, libro IX cap. 14 (Porrúa, vol. 1, pp. 61, 143) (CF, 9, p. 67); Códice magliabechiano, pp. 72-73; Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro I, cap. 15; libro IV, cap. 37; libro IX, cap. 9 (CF, libro 1, p. 38; libro 4, pp. 121-122, 124; libro 9, p. 42).

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

427

¿Quién tenía permiso de comer la carne del sacrifi cado?

Los informantes de Sahagún dicen explícitamente, en su descripción de tlacaxipehualiztli, que el guerrero que inmolaba a una víctima no podía comer de ella, pues era su misma carne (una buena prueba de que la víctima era un sustituto del sacrifi cante). Esto no sería, por lo demás, inusual: entre los tupinambas tampoco el que tomaba a un prisionero podía comérselo, mientras que los guayakis no pueden comerse al animal que cazaron.319

No obstante, las otras fuentes parecen ignorar esta prohibición o no la juzgan digna de mención. Además, Sahagún sólo la enuncia una vez, pero hay que recalcar que lo hace en su primera descripción del sacrifi cio de guerreros, especialmente detallada, que incluye puntos válidos de ahí en adelante.

Durán dice que el muslo de un prisionero de guerra, ofrendado a Cihuacóatl, era para el consumo de sus dueños o captores,320 pero Durán y sus fuentes de 1530 quizá nunca fueron informados de esta importante prohibición, así como de muchos otros detalles que no se encuentran en su obra. Nos es lícito suponer entonces que la regla de

no comer al propio guerrero sacrifi cado era general para el centro de México, pero esto no puede demostrarse.321 Por lo demás, la comunión caníbal no era indispensable para asimilar el sacrifi cante al sacrifi cado, pues a menudo ni siquiera se comía a la víctima.

La cuestión sigue siendo delicada en cuanto a los esclavos bañados, ya que estrictamente no hay ningún texto sobre el tema. Es más, para estas víctimas que encarnaban dioses, podríamos preguntarnos si la asimilación del sacrifi cante con la víctima-divinidad como carne propia es verosímil. La respuesta sería que sí, pues se sabe cuán común era el sistema de sustitución-personifi cación, por ejemplo cuando se ataviaba al difunto con las insignias características de la divinidad que supuestamente había presidido su muerte.322 Así, la divinidad 319 P. Clastres, Chronique des Indiens Guayaki, Plon, París, 1972, p. 32.

320 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 13, p. 130.

321 Se podría objetar que, en el caso del guerrero capturado por varios, los captores lo repartían entre ellos, pero los textos no dicen si se comían los trozos resultantes. Según el Codex Tudela, 20v, el dueño del cautivo lo comía en xocotl huetzi…

322 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. II, cap. 2.

de la víctima no impide en absoluto que el sacrifi cante muera simbólicamente a través de ella; resulta verosímil, pero también indemostrable, que la prohibición haya podido existir aquí también.

Pasemos a los otros comensales. Parece ser que, por lo regular, y en particular en las provincias y periferias, hasta Nicaragua, sólo se permitía el consumo de carne sacrifi cial a los personajes importantes (señores, nobles, altos dignatarios, jefes, grandes guerreros, sacerdotes, ricos), dejando fuera a la gente común. En ciertos casos, como en los sacrifi cios de niños que encarnaban divinidades del agua, el círculo era más restringido todavía. Entre los nicaraos, cuando se sacrifi ca-

ba para obtener lluvia, se enterraban niños y sólo los caciques podían comerse a los adultos.323 En México-Tenochtitlan las víctimas de divinidades del agua se reservaban a los nobles y jefes.324

Tampoco en el centro de México el pueblo participaba en la antropofagia sacrifi cial, en todo caso al principio. Durán declara que "la cual carne de todos los sacrifi cados tenían realmente por consagrada y bendita, y la comían con tanta reverencia y con tantas cerimonias y melindres, como si fuera cosa celestial, y así la gente común jamás la comía, sino allá la gente ilustre y muy principal".325 Vimos, sin embargo, que también los valerosos que han realizado hazañas reciben el privilegio, entre muchos otros, de comer carne de sacrifi cado.326

En Cuauhtitlan, en Acolman (RG), en la ciudad del Códice Tudela, se afi rma que quienes comían a las víctimas eran los

"señores principales" o los caciques y capitanes,327 pero obviamente también se incluye a los comerciantes y ricos en general. Resulta particularmente interesante un texto relativo a Texcoco, donde se habla de sacrifi cios de guerreros en honor 323 Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, op. cit., vol. 4, libro XLII, cap. 2, p. 372; Guatemala: Bartolomé de Las Casas, op. cit., vol. 2, libro III, cap. 178, p. 221; R. M. Car mack, "La estratifi cación quicheana prehispánica", art. cit., p. 270; tarascos: Y. González Torres, El sacrifi cio humano…, op. cit., p. 289.

324 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., vol. 1, libro II, pp. 139, 241, ap., Edifi cios (CF, vol. 2, p. 193).

325 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 10, p. 108.

326 Ibid. , vol. 1, cap. 11, pp. 114-115.

327 Códice Tudela, 15r; Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. I, cap. 20, p. 34; Códice magliabechiano, 72v; Juan Bautista de Pomar, op. cit., pp. 62-63.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

429

a Huitzilopochtli en tóxcatl. Cuando han terminado, los sacerdotes recogen los corazones, los cocinan y se los comen: Y los cuerpos, después que los llevaban sus dueños, los hacían pedazos y, cocidos en grandes ollas, los enviaban por toda la ciudad y por todos los pueblos comarcanos, hasta que no quedase dél cosa, en muy pequeños pedazos, que cada uno no tenía media onza, en presente a los caciques, señores y principales, y ma-yordomos y mercaderes, y a todo género de hombres ricos de quien entendían sacar algún interés, sin que se averiguase que para ellos dejasen cosa ninguna dél para comer, porque les era prohibido, salvo los huesos, que se les quedaba por trofeo y señal de su esfuerzo y valentía, poniéndolos en su casa, en parte donde los que entrasen los pudiesen ver. Dábanles, aquellos a quien se presentaba cada un pedacito desta carne, mantas, camisas, naguas, plumas ricas, piedras preciosas, esclavos, maíz, bezotes y orejeras, de oro, rodelas, vestimentos y arreos de guerra, cada uno como le parecía o podía, no tanto porque tuviesen algún valor aquellos pedazos de carne, pues muchos no la comían, cuanto por premio del valiente que se lo enviaba, con que quedaban ricos y prósperos.328

Este interesante pasaje subraya de manera particularmente clara el aspecto social del sacrifi cio y de la antropofagia, que aquí parecen reforzar y extender la red de contactos convenientes y "obligarlos", con las consecuencias materiales que esto implica, sin tomar en cuenta la adquisición de relaciones y prestigio. Más sorprendente es el desprecio expresado hacia los trozos de carne, cosas eminentemente sagradas que, no obstante, a veces ni siquiera se comían. No hay que descartar en este caso un intento de minimizar el canibalismo, nada improbable viniendo de un texcocano.

Ciertas fuentes mencionan, sin embargo, la participación de gente común, especialmente en Miahuatlan y Amula Ameca (RG). En Metzitlan un asesino fue sacrifi cado y comido por sus captores, independientemente de la clase a la que pertenecían. En la Nicaragua que describe Pedro Mártir,329 el pueblo 328 [Ibid., p. 63.]

329 Pedro Mártir de Anglería, Décadas…, op. cit., VI, 1. 6.

recibía el tronco sin corazón y los brazos de las víctimas en varios pedazos. También se habla de guerreros del centro de México que tomaban un prisionero y, sin ser nobles, comían de él. Seguramente al principio de la historia mexica esto únicamente correspondía a los captores profesionales, de origen noble, pero a menudo necesitaban ayuda y, sobre todo más tarde, con la proliferación de guerras, el número de guerreros de origen común, así como los prisioneros, tuvo que aumentar considerablemente. ¿Quién tenía derecho a estos prisioneros? Ciertamente el vencedor no podía comer de su víctima, pero el texto de Sahagún se toma la molestia de especifi car que sí podía comer las de los demás, y lo hacía. Se habla de guerreros victoriosos que organizaban un banquete caníbal en el que regalaban mantas, "si tenían los medios", lo que demuestra que no todos eran ricos. Por último, y sobre todo, el aumento constante del número de sacrifi cios humanos infl uyó ciertamente en la economía del canibalismo. En ciudades como México-Tenochtitlan, Texcoco y Tlaxcala el incremento de prisioneros para comer hizo quizá inevitable el aumento del número de consumidores.330

Podemos imaginar que tampoco estaban excluidas del

banquete antropófago las personas más o menos afortunadas que asumían el gasto principal del sacrifi cio de los esclavos que personifi caban al dios o a los dioses de su gremio, barrio o linaje, es decir, dioses que los representaban. No obstante, su caso está poco documentado.

Al parecer, las mujeres participaban en los convivios caníbales;331 también los niños, al menos en Nicaragua. Ya vimos que los ricos comerciantes podían realizar sacrifi cios humanos, y se verá a la brevedad que las mujeres tarascas comían víctimas.

Las prohibiciones

En principio, no se comía a los miembros del propio grupo: el endocanibalismo estaba proscrito. Un episodio del confl icto 330 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., caps. 16, 28, pp. 24, 42; caps. 2, 6, pp. 208, 207; Códice Tudela, 20v.

331 Yolotl González Torres (op. cit., p. 290) cita en particular el Códice Tudela, 47v; si un niño nacía enrojecido o con manchas se decía que era porque la madre tenía ganas de carne de hombre o de cachorro.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

431

entre Tenochtlitlan y Tlatelolco ilustra con sufi ciencia cuán mal visto y criminal era esto: en 1469 Moquíhuix, rey de Tlatelolco, envió una embajada de cuatro señores con los chalcas para pedirles ayuda contra Tenochtitlan, pero los chalcas se la negaron, ataron de pies y manos a los embajadores y los entregaron a Axayácatl de Tenochtitlan, quien los mató, cocinó y envió en pedazos de regreso a los chalcas; éstos invitaron entonces a Moquíhuix y a otros tlatelolcas a un banquete en que los embajadores, cuya suerte naturalmente ignoraban, fueron servidos como platillo. Axayácatl, al parecer presente, tocó el tambor y bailó para la ocasión. La consecuencia de esta humillación, deshonra y terrible injuria fueron cinco años de guerra entre Tlatelolco y Tenochtitlan.332 La Relación de Michoacán relata otro caso. El rey tarasco Tariacuri sacrifi có a Naca, individuo de una aldea vecina, y envió su carne a Zurumban, el jefe de esta aldea, diciéndole que era la carne de un esclavo; Zurumban lo comió con sus mujeres y dignatarios; al enterarse de que era carne de uno de los suyos hicieron lo posible por vomitarla.333

El pacto sellado en la guerra contra los tepanecas de Azcapotzalco, hacia 1427, entre los "nobles" y la gente común, en que los primeros aceptaban que los segundos se los comieran en caso de derrota, no implicaba una transgresión del endocanibalismo prohibido. Tezozómoc dice, en efecto, que los nobles declaraban no tener lazo de pa-

rentesco alguno con el pueblo, quienes por su parte confi rmaban: "porque cuando venimos y salimos de nuestras tierras, no trajimos deudos ni parientes, sino [éramos] muy diferentes los unos de los otros".334 Este pasaje es muy importante porque parece indicar que entre los aztecas el endocanibalismo debe entenderse como manducación de personas emparentadas.

Existen, sin embargo, excepciones. Recordemos primero que en el mito el Colibrí Zurdo devoró crudos los corazones de sus hermanos y de su hermana que antes había matado.

González Torres califi ca de endocanibalismo el hecho de que los señores de México-Tenochtitlan —quizá parientes— bebie-332 Domingo Chimalpahin, 7ª Relación, op. cit., pp. 171-172 (Las ocho relaciones…, op. cit., vol. 2, pp. 99-101).

333 Relación de Michoacán, cap. 13.

334 Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., cap. 7, p. 243.

ran las cenizas de Moctezuma II,335 acontecimiento dudosísi-mo que relata el Códice Tudela, a menudo aberrante.336 Añade que la costumbre de beber las cenizas tuvo que ser muy gene-ralizada, en razón de la costumbre verifi cada por la etnografía de beber café preparado con el agua donde se bañó al difunto; hay que señalar, sin embargo, que hasta donde sabemos ninguna otra fuente antigua da cuenta de ello. Hay otro caso de endocanibalismo excepcional: Tlahuicole, el héroe tlaxcalteca que los mexicas pudieron capturar y al que rindieron grandes honores, pero que exigió la inmolación a la que tenía derecho.

Recordemos que antes le habían servido "la natura de su mujer guisada en un potaje",337 caso ejemplar de la frecuente antropofagia de un allegado. Si el endocanibalismo sólo se refería a los parien-

tes, la manducación de esclavos sacrifi cados no representaba ningún problema.

Otra prohibición alimenticia habría recaído en la personifi cadora de Atlatonan, diosa que enviaba la lepra, según Durán,338 quien cuenta que se arrojaba el cuerpo de la mujer a un pozo del templo con sus atavíos, su vajilla y todo lo que había tocado y que, por lo tanto, estaba contaminado; no obstante, acaso nos enfrentamos a una de las tantas interpretaciones abusivas de Durán. En efecto, muchas divinidades castigaban enviando enfermedades y, por más detalle, las excavaciones del Templo Mayor de México-Tenochtitlan han demostrado que era frecuente meter a las víctimas en ciertos nichos de los templos con sus atavíos y un complejo mobiliario. Como última prohibición, mencionaremos que, entre los nicaraos, un sacerdote no podía comerse a una mujer.

¿Quién come qué?

Las representaciones de canibalismo en los códices, poco numerosas, se reducen esencialmente a ollas de donde sobresale una cabeza, un brazo y una pierna;339 dos escenas del Códice magliabechiano muestran un brazo en una escudilla ante un paquete funerario, una ofrenda de difunto, y un almuerzo ca-335 Y. González Torres, El sacrifi cio…, op. cit., p. 295.

336 Códice Tudela, fol. 55v.

337 Diego Muñoz Camargo, Descripción de la ciudad…, op. cit., pp. 186-188.

338 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 14.

339 Códice Borgia, pp. 7, 10; Códice vaticano B, pp. 7, 29.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

433

níbal ante una divinidad telúrica en torno a tres recipientes

—el primero contiene una cabeza, el segundo, un brazo y el tercero, una pierna— como en los códices prehispánicos.340

La información sobre la repartición del cuerpo revela muchas variantes, con base en fuentes a menudo contradictorias.

Pedro Mártir escribe, por ejemplo, que en México-Tenochtitlan se comía todo, salvo los pies, las manos y las entrañas,341 mientras que para Zuazo, quien escribe en 1521, el sacrifi cador se llevaba las manos y los pies "porque dicen ser lo mejor y más apreciado de todo el cuerpo humano",342 pero Mendieta asegura que éstos le correspondían al rey.343 Si creemos lo que dice Cervantes de Salazar, los señores comían "las manos o los muslos, y los demás, lo restante del cuerpo".344 En Nicaragua el jefe recibía también las manos y los pies; el corazón iba para los sacerdotes, sus mujeres y sus niños; para los nobles, los muslos, mientras que el resto se dividía en pedazos pequeños y era para el pueblo. En Guatemala se obsequiaban las manos y los pies "y otras partes delicadas", que no se precisan, al rey y al sacerdote.345

En tlacaxipehualiztli el guerrero daba el muslo de su víctima a Moctezuma, lo que quizá era una costumbre constante entre los guerreros. Se trataba de una pieza maciza cuyos cortes el rey podía regalar a personas que quisiera honrar. La importancia del muslo en el centro de México se manifestaba también en la atribución de las partes de un cautivo tras la batalla, cuando varios captores reclamaban a la misma persona. El primero en poner la mano sobre ella recibía la pierna derecha junto con el tronco; el segundo, la pierna izquierda; 340 Códice magliabechiano, pp. 72-73.

341 Pedro Mártir de Anglería, Décadas…, op. cit., V, 1.4, p. 481.

342 Alonso Zuazo, "Carta…", en J. García Icazbalceta, Colección de documentos…, op. cit., p. 362.

343 Id. , añade que daban a sus amigos lo que quedaba o lo llevaban al mercado para venderlo, lo que defi nitivamente no era la norma. Gerónimo de Mendieta, op. cit., vol. 1, pp. 108-109.

344 Francisco Cervantes de Salazar, op. cit., vol. I, cap. 22, p. 42.

345 Pedro Mártir de Anglería, Décadas…, op. cit., vol. 2, VI, 1.6, pp. 571-572; Francisco López de Gómara, op. cit., vol. 1, p. 356. Entre

los chorotegas de Nicaragua el corazón correspondía al sacerdote; manos y pies, al rey; los muslos, al que lo capturaba; las tripas, a los trompetistas, y lo que quedaba, al pueblo…

Guatemala: Bartolomé de Las Casas, op. cit., vol. 2, libro III, cap. 178, p. 221.

434

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

los otros, en este orden, el brazo derecho, el izquierdo, el antebrazo derecho y, por último, el izquierdo, cada uno junto con la mano respectiva.346

El corazón podía destinarse al rey, pero lo más frecuente era otorgárselo a los sacerdotes, que a veces, como los nobles, tenían derecho también a la cabeza o a las manos y pies. Pedro de Gante afi rma que los sacerdotes sólo se alimentaban de carne humana, y se pretende que en Tlaxcala esta carne habría honrado sus mesas matutinas. Por último, en tecuílhuitl los viejos guardianes del templo (teopixque) o los viejos sacerdotes se comían a la diosa de la sal, hermana de Tláloc, el patrón de los sacerdotes, aunque es difícil creer que los salineros se privaran de ella.347

No hay información exacta acerca de las vísceras, y sobre el hígado no hay nada en absoluto, incluso cuando albergaba un "alma" importante, el aliento nocturno a veces nocivo pero también vivifi cador, reservado al rey en otras culturas, como en Senegal.

La preparación casi no cambia: después de lavar la carne en agua caliente, al menos en Acolman (RG), se hervía en una olla, a veces con fl or de calabaza (que por lo regular se comen con tortillas de maíz); sus semillas, califi cadas de pedernal, es decir, de chispas de vida, se almacenaban como el maíz.348

Según los textos más confi ables redactados en náhuatl, pero que hablan de las fi estas de Desollamiento de Hombres y Levantamiento de Banderas en México-Tenochtitlan, se servía en seguida en escudillas un caldo de granos de maíz hecho 346 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 21 (CF, libro 2, p. 49); ibid., libro VIII, cap. 21 (CF, libro 8, p. 75).

347 Corazón al rey: Códice Tudela, 20v; Bernardino de Sahagún, Historia ge neral…, op. cit., libro III, cap. 1, fol. 2. Sacerdotes: Toribio de Benavente, Motoli nía, op. cit., vol. I, cap. 18, p. 33; Juan Bautista de Pomar, op. cit., pp. 62-63; Francisco López de Gómara, op. cit., vol. 2, pp. 416, 442: los sacerdotes se comían la cabeza de los esclavos y los corazones de los cautivos. Pedro de Gante: E. Noguera (art. cit., p. 163) cita a Ternaux-Compans (10, p. 197, ser. 1). Tlaxcala: Francisco Hernández, Antigüedades de la Nueva España, libro III, cap. 19, p. 192.

Dio sa de la sal: Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., cap. 16, Inser., p. 25.

348 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro II, ap., Edifi -

cios, 76 (CF, libro 11, p. 134); C. Aguilera, Flora y fauna mexicana. Mitología y tradiciones, Everest Mexicana, México, 1985, pp. 104-105; A. Montúfar López,

"Arqueobotánica del centro ceremonial de México", Arqueología Mexicana, 6, 31, 1998, p. 37.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

435

separadamente, sobre el cual fl otaba un poco de carne con sal, pero sin chile, y decir sin chilli es casi como hablar de un ayu no,349 sólo que aquí no sólo se come ese caldo.350 Entre los nicaraos, en cambio, hay chile: "hácesele el cuerpo pequeños pedazos, e aquéllos échanse a cocer en ollas grandes, e allí écha-se sal e axí [chile], e lo que es menester para guisarlo".351 Igual pasaba, si Motolinía no miente, entre los tlaxcaltecas.352

El hombre, hecho de maíz, regresaba a su elemento primitivo; al entrar en la cultura, lo que suele comer está hervido y él mismo se debía comer hervido, es decir, según una cocción en que entre el alimento y el fuego medie un recipiente con agua.353 Los dioses comían crudo o a la brasa, ya fueran los corazones humanos, animales ofrendados como holocausto o los cautivos de guerra que se enterraban o eran aventados al fuego para ellos, pero retirados de inmediato para el consumo de los hombres.

El festín

Ningún autor ha dejado una descripción del banquete antropófago propiamente dicho, pero podemos hacernos una idea a partir de otros banquetes. Los invitados se sentaban sobre esteras o en asientos con el respaldo en el muro. A la derecha del anfi trión estaban los más importantes en orden jerárqui-co; a la izquierda, los menos importantes, pero todos estimaban en grado sumo ser tratados con la deferencia que les era debida, o de lo contrario partían furiosos y había que invitar-los de nuevo al día siguiente.

349 La diosa del chile, Chantico, era también la del ayuno, por haberlo roto al principio de la era presente. CVA, 30v; E. Seler, Gesammelte Abhandlungen…, op. cit., vol. 1, p. 445.

350 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., vol. 1, libro II, cap. 21, p. 143; vol. 3, libro XI, cap. 14, pp. 55-56 (Einige Kapitel…, op. cit., pp. 64-65;

CF, libro 2, p. 49; libro 9, pp. 66-67); Códice Tudela, p. 16. No se comía sólo eso: vid. supra las compras para los banquetes; otros manjares rituales: por ejemplo, en izcalli, para el fuego se comían camarones (Ber nardino de Saha gún, Historia general…, op. cit., libro II, cap. 37), o en Cuauhtitlan miles de codornices (Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. I, cap. 19, p. 34).

351 Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, op. cit., libro XLII, cap. 3; vol. 4, p. 377.

352 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. I, cap. 28, p. 42.

353 Claude Lévi-Strauss, L'Origine des manières de table. Mythologiques 3, Plon, París, 1968, p. 397.

436

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

Se comenzaba repartiendo puros entre los invitados y se les ponían fl ores en la mano y guirnaldas sobre la cabeza y alrededor del cuello. Todos comenzaban a fumar y a echar humo a las fl ores, tras lo cual los sirvientes colocaban ante ellos pequeños cestos con diversos tipos de tortillas de maíz y tamales de carne o pescado. Antes de comer se echaba un bo-

cado al suelo para Tlaltecuhtli. Para terminar se bebía cacao y, ya en la noche, pulque. A veces también se comían hongos alucinógenos (teonanácatl), que provocaban visiones espantosas. Las mujeres comían aparte y en vez de cacao tomaban una bebida de maíz.354

La comunión

En este contexto debemos imaginar la manducación de las partes de la víctima. Según ciertos testimonios, "tenían realmente por carne consagrada y bendita [la del sacrifi cado en 4

Ollin en Tenochtitlan] y la comían con tanta reverencia y con tantas cerimonias y melindres como si fuera alguna cosa celestial". Para la "Gran Cuaresma" guatemalteca se preparaba la carne como cosa santísima y tan sagrada que quien obtenía un bocado estaba feliz y santifi cado. En Nicaragua cualquiera que no alcanzara una porción, al menos pequeña, se conven-cía de que el año sería malo para él. Por otra parte, se nos dice, a propósito de Texcoco, que a veces personas importantes a las que se les daba un trozo ni siquiera lo comían. Quizá

—conjeturamos— porque ya habían recibido y comido otros, pero era importante que el donador reconociera el estatus de su superior con este don y que el otro correspondiera con otro don proporcional a sus medios: la solidaridad en la jerarquía se ejerce en la tierra como en el cielo.355

¿Por qué se comía a los sacrifi cados? Porque este alimento debía ser vivifi cante para los hombres también —ya se habían quedado con una parte del tonalli—, pero, sobre todo, para 354 E. Dávalos Hurtado, "La alimentación entre los mexicas", RMEA, 14, 1954-1955; Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro IX, caps.

3, 7, 8, 9.

355 Cosa celestial: Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 10, pp. 106-108; Gran Cuaresma: Bartolomé de Las Casas, op. cit., vol. 2, libro III, caps. 172, 176-177, pp. 196, 211, 218; Nicaragua: Pedro Mártir de Anglería, Décadas…, op.

cit., VI, 1.6, p. 572.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

437

tener mayor participación en el sacrifi cio, para asimilarse estrechamente a la víctima, difunto divinizado, Mixcóatl o encarnación de divinidad verdadera; para asociarse a su expiación y disfrutar de sus benefi cios.356 Así se aumentaba el fuego interno, se incrementaba el mérito, se aligeraba y se acercaba al cielo. El sacrifi cante mismo ganaba así una vida después de la muerte, independientemente de si comulgara o no a través de su víctima. Además, era preciso que no estuviera impuro al ofrecer su festín; de lo contrario todo lo que hacía era en vano:

¿Por ventura la comida y bebida que nos has dado no es ganada limpiamente (o) por ventura se tiene revuelta alguna suciedad o polvo, o estiércol? No lo sabemos, ignorámoslo; si tal cosa has hecho, haste despeñado y arrojado en alguna grande barranca, o te has despeñado de algún muy alto risco, y si esto así pasa, ningún merecimiento habrás de lo que has hecho.

La impureza era, además, contagiosa. Después de los

ágapes se enterraban pronto las cenizas de los incensarios, las fl ores, los puros —que debían germinar e incrementar su mérito— por temor a que un pecador cualquiera, concubinario, adúltero, ladrón, jugador inveterado, los viera y los ensu-ciara.357

La analogía de la comida caníbal con la comunión cristiana es demasiado evidente y fue notada por muchos autores.

Podemos recordar lo que decía Loisy al respecto.358 Los religiosos de la época, por su parte, no se atrevieron a hacer la comparación cuando lo que se comía era a un ser humano real, pero en cambio sí cuando se trataba de una efi gie de masa, en un rito llamado a veces niteocua, "me como al dios". Acosta le dedicó un capítulo titulado, signifi cativamente, "De la manera con que el demonio procuró en México remedar la fi esta de Corpus Christi, y comunión que era la santa Iglesia".359

356 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 20, p. 181: los esclavos son personifi cadores de dioses; los guerreros son "la dulce comida de los dioses".

357 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro IX, cap. 6, p. 489; cap. 9; cap. 3, p. 35.

358 Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 18, p. 165; Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. I, cap. 2; José de Acosta, op. cit., vol. V, cap. 24.

359 [José de Acosta, Historia natural y moral de las Indias, libro V, cap. 24.]

438

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

Ya se habló de las imágenes pequeñas o grandes de divinidades hechas con tzoalli, una masa de maíz y amaranto (arge-mone Mexicana L.) aglutinada con miel. En México las mayores eran las de Huitzilopochtli y Tezcatlipoca, fabricadas en panquetzaliztli y en tóxcatl. La primera se acompañaba con huesos también hechos de masa. Al fi nal del mes el sumo sacerdote Quetzalcóatl la ejecutaba clavándole una jabalina en el cuerpo, para luego dividirla. El rey recibía el corazón, mientras que el resto se repartía en partes iguales entre tenochcas y tlatelolcas, para que lo consumieran los viejos del calpulli y los jóvenes, quienes durante un año habían hecho penitencias muy duras para ello, así como dado ofrendas tan costosas que varios preferían ir a morir en guerra que continuar así y arruinar a su familia. Según otra versión, difícil de conciliarse con la anterior, después de los sacrifi cios que reactualizaban en Coatépec se quitaban los atavíos de papel a la imagen, entre otros, y se rompían en pedazos para entregarlos al pueblo —hombres, mujeres y niños—, que por lo demás había contribuido con semillas.360

En la fi esta del Fuego Nuevo se hacía una imagen de tzoalli de la víctima y el pueblo podía comer de ella.361

Otra forma de "comunión", como dice Motolinía,362 consistía en bolas de maíz y otras semillas hervidas. Había niños que cantaban y tocaban el tambor horizontal (teponaztle) para transformarlas en la carne de Tezcatlipoca y comerlas a continuación. Según algunos testigos oculares, esta masa estaba mezclada con sangre humana o de niños sacrifi cados para ello, e incluso corazones.363 En este mismo sentido apunta un testimonio independiente, compendiado por Bartolomé de Las Tzoalli: Diego Durán, op. cit., vol. 1, cap. 2, p. 24. Penitentes que prefi eren

morir: Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro III, cap. 2

(CF, vol. 3, pp. 5-7); Coatépec: Diego Durán, op. cit., vol. 1, caps. 2, 3, 16, pp. 24, 28, 35, 156.

360 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro VII, cap. 12

(CF, libro 7, p. 32).

361 Andrés de Tapia, op. cit., p. 107; Álvarez, "Información de Cortés", en J. L.

Martínez (ed.), Documentos cortesianos, op. cit., vol. 1, p. 207.

362 Toribio de Benavente, Motolinía, op. cit., vol. I, cap. 2.

363 Bartolomé de Las Casas, op. cit., vol. 2, libro III, cap. 175, pp. 206-207.

Yolia se traduce como "alma" o "vivir" (Manuscrit mexicain, p. 362); aquí no es un verbo.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

439

Casas, acerca de una ceremonia de la costa del Golfo llamada Manducación del Alma (yoliaimtlaqualoz). Cada seis meses los hombres de 25 años y las mujeres de 16 debían comulgar con una masa hecha de las primicias gramíneas que el jardín del templo aportaba, así como de hule y sangre de niños sacrifi cados cada tres años. Los sacerdotes distribuían esta masa en pequeños pedazos con la mayor veneración y humildad, y la gente comía con un mismo temor lleno de reverencia. Una ceremonia parecida existía en el episcopado de Chiapas y, según Bartolomé de Las Casas, seguramente en todas partes.

Al comparar la comunión azteca con la cristiana, el antiguo abad modernista Loisy observó que la diferencia

consiste en que la primera participa más del carácter mágico de la acción sagrada en los cultos primitivos, y la segunda de un carácter mucho más espiritual y moral. En el primer caso, el rito de inmolación expresa y opera la regeneración física del dios a través de la muerte de la víctima identifi cada consigo mismo; el rito de la comunión expresa y realiza la

participación del fi el en la vida regenerada de su dios; y esto es lo que el rito de inmolación signifi ca también: un homenaje en honor a la fuerza protectora de la nación y de sus miembros; lo que signifi ca todavía el rito de la comunión es la incorporación del fi el al grupo protegi-do por el dios.

Pero esta incorporación del fi el existe también en México, donde además está también la idea de que el rito contribuye a una mejor vida después de la muerte.

El fi nal del banquete y los últimos ritos

Se comulgaba con gran compunción, pero esto no impedía que los banquetes acabaran en una gran borrachera y bailes.

No quiere decir que necesariamente se llegara hasta eso o se participara en el banquete antropófago. En panquetzaliztli, al día siguiente de las ejecuciones, todos bebían pulque "azul": viejos, adultos, señores e incluso algunos a escondidas, como los guías de jóvenes, para no ser reprendidos. En izcalli, durante la fi esta del Fuego, los viejos bebían con mesura, para

"enfriar el brasero", pero también, poco después, "por los niños", y se embriagaban abominablemente. En la ciudad del

440

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

Códice Tudela, xócotl huetzi terminaba con "y al cabo avia en su casa muy gran comida y borrachera y después de lo aver comido venian todos al patio del tenplo muy teñidas las caras en partes y abia gran bayle", y después la carrera hacia el poste xócotl.364 Después de las fi estas la borrachera era general y tenía muy mala reputación, aunque no tanta para creer a Cervantes de Salazar cuando dice que los indios llegaban incluso a acostarse con su madre y con sus hijas. Se sabe de danzas y borracheras hasta Nicaragua.365 ¿Hay que pensar que la borrachera servía como un ritual para quitar la culpa por la antropofagia? Nada lo indica, pues podía haber canibalismo sin borrachera, así como, desde luego, lo inverso.

Hay un último rito que merece mención y que, además, nos lleva de nuevo al tema del sacrifi cio. En Levantamiento de Banderas, el cuarto

día después de la muerte de las víctimas de panquetzaliztli se llamaba nexpixolo, "echar las cenizas", ya que a los cuatro días los difuntos comenzaban su descenso al país de los muertos, escala obligatoria antes de acceder a la Casa del Sol y el paraíso de Tláloc. Los sacrifi cantes metían entonces en un cofre de caña la indumentaria de papel de las víctimas, se aseaban con jabón y se bañaban: acaso era un rito fi nal que, pese a sólo mencionarse para esta fi esta y para los portadores de piel de Desollamiento de Hombres, bien puede haber sido general. Fuera de estos últimos ritos, la destrucción de los restos del banquete y las copiosas libaciones, no se señalan otros ritos de salida del sacrifi cio y de lo sagrado, como diría Marcel Mauss,366 para regresar al mundo profano.

4. LA APOTEOSIS DE LOS MUERTOS

¿Qué les pasaba a las víctimas durante este periodo? Al morir su alma principal o yolia salía "como una persona"367 de la boca y emprendía su viaje al más allá. Bajaba hacia el Mictlan, el 364 Códice Tudela, fol. 20v (Códice Tudela y el Grupo Magliabechiano, p. 412).

365 Francisco Cervantes de Salazar, op. cit., vol. I, cap. 18; Francisco López de Gómara, op. cit., pp. 356-357.

366 H. Hubert y M. Mauss, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifi ce", L'Année Sociologique, núm. 2, 1899, pp. 29-138.

367 Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, op. cit., vol. 4, libro III, cap. 1.

país de los muertos, protegida por las ofrendas de sus padres hechas a la efi gie-paquete funerario; un perro lo auxiliaba mientras atravesaba los nueve ríos que obstaculizan el paso; luego venía un camino custodiado por una serpiente, los ocho llanos y las ocho colinas; sufría el lacerante viento de obsidiana, y llegaba por fi n, después de cuatro años y ya sin resto alguno de materialidad, con los señores de la muerte, dominio de todo lo putrefacto, desechado y hediondo. Para los muertos ordinarios todo se acababa ahí; los malvados sufrían cas tigos, bebían podredumbre, eran quemados o los corroía la car-coma.368 En cambio, las yolia de los guerreros sacrifi cados o muertos en el campo de batalla compartían la

suerte del Sol, que, habiendo destruido completamente su cuerpo-materia, a medianoche, desde las profundidades del infierno se eleva y emerge en el horizonte. Acompañaban al astro hasta el cenit, golpeando su rodela y regodeándose en varias escaramuzas.

A mediodía las mujeres heroicas o viriles, muertas en parto

—o sacrificadas—, acompañaban el reflejo del Sol en el espejo negro, el Sol de unión de contrarios, astro afeminado que no asciende guerreando como combatiente valeroso, sino que desciende llevado en unas andas de plumas de quetzal y de maíz.

Los guerreros, sin embargo, transformados en mariposas, colibríes o aves multicolores de todo tipo, iban a la morada del Sol de la tarde, el Tlalocan-Tamoanchan, llamado también la Casa del Maíz, donde libaban las flores del paraíso, con todas las connotaciones que esto implica:

Dijeron los viejos que el sol los llama para sí, y para que vivan con él allá en el cielo, para que le regocijen y canten en su presencia y le hagan placer; éstos están en continuos placeres con el sol, viven en continuos deleites, gustan y chupan el olor y zumo de todas las flores sabrosas y olorosas, jamás sienten tristeza ni dolor, ni disgusto porque viven en la casa del sol, donde hay riquezas de deleites; y éstos de esta manera que viven en las guerras, son muy honrados acá en el mundo, y esta manera de muerte es deseada por muchos, y muchos tienen envidia a los que así mueren, y por esto todos desean esta muerte, porque los que 368 *Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro III, ap., cap. 1; Bartolomé de Las Casas, op. cit., vol. 2, libro III, cap. 124, p. 235.*

*así mueren son muy alabados. Y dícese que un mancebo generoso de Huexotzinco, el cual se llamaba Mixcóatl, murió en la guerra de los mexicanos —y ellos le mataron en la guerra—, dícese un cantar en su loor: ¡Oh bien aventurado Mixcóatl, bien mereces ser loado en cantares, y bien mereces que tu fama viva en el mundo, y que los que bailan en los areitos te traigan en la boca, en rededor de los atabales y tamboriles de Huexotzinco, para que regocijes y aparezcas a tus amigos los nobles y generosos, tus parientes!*369

En la noche los guerreros heroicos repetían su viaje al inframundo, asimilados a estrellas cuya tarea —como la del Sol—

consistía en mantener la bóveda celeste en su lugar. Conocían entonces un más allá cíclico, pero también se dice que después de cuatro años permanecían en el paraíso de unión de contrarios "perpetuamente".370 Las otras víctimas —esclavos bañados, mujeres y niños— debían reunirse con la divinidad que habían encarnado y llegaban, seguramente, al Tlalocan-Tamoanchan en la Luna, creada por el sacrifi cio de Tecciztécatl, y al que se accedía a través de cavernas o esa caverna en la noche que era el astro nocturno. Los niños pequeños —se dice explícitamente — iban a

vergeles que se llaman Tonacaquauhtitlan, donde hay todas maneras de árboles y fl ores y frutos, y andan allí como tzintzones, que son avecitas pequeñas de diversos colores que andan chu-pando las fl ores de los árboles; y estos niños y niñas, cuando mueren no sin razón los entierran junto a las trojes, donde se guarda el maíz y los otros mantenimientos, porque esto quiere decir que están sus ánimas en lugar muy deleitoso y de muchos mantenimientos, porque murieron en estado de limpieza y sim-plicidad, como piedras preciosas y muy fi nos zafi ros.371

Los sacrifi cantes se asimilaban a sus víctimas humanas.

Morían a través de ellas, destruían así simbólicamente su cuer-369 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro VI, cap. 21; Histoire générale…, op. cit., p. 400.

370 Ibid., libro III, ap.; libro VI, cap. 3, p. 29; Fernando Alvarado Tezozómoc, Crónica mexicana…, op. cit., cap. 62.

371 Bernardino de Sahagún, Historia general…, op. cit., libro VI, cap. 21, p. 401.

EL PROCESO DEL SACRIFICIO

443

po y se aligeraban, lo que les abría una vía a un más allá más grato. Este sistema de sustitución permite explicar cómo incluso los reyes gloriosos y de mérito, así como los héroes muertos de muerte natural, podían vivir después de la muerte. Empero, podemos suponer que el más allá así obtenido no era defi nitivo. La vida aquí abajo continuaba, con el re-

greso a la materia que implica y que exigía nuevas maceraciones y nuevos sacrifi cios. En cuanto a las otras personas —sacerdotes y público— que se asociaban al sacrifi cio, seguramente ganaban mérito también, pero no tanto como para llegar a morir simbólicamente. Carecemos completamente de más detalles sobre este tema.

No sabemos tampoco lo que implicaba el sacrifi cio animal o los sustitutos de masa o de papel. De manera general, podemos creer que, como cualquier otro don, lo que se daba era en cierta medida una parte de sí, mas no uno mismo. El sacrifi -

cio animal signifi caba dar a los dioses el alimento que les era debido. En cuanto a las imágenes de masa o de papel de las divinidades, podía haber asimilación, pero nos resultaría difícil creer que estas víctimas poco costosas y más populares tuvieran el mismo efecto que el sacrifi cio humano. Por lo demás, al leer los testimonios cesa la impresión de que el acento recayera en la manducación de los dioses.

PARA CONCLUIR…

… y a la espera de nuevos descubrimientos.

Si hay algo insoportable para el hombre es el azar y lo i ncontrolable. Se esfuerza en negar el primero y en eliminar lo segundo; la religión puede entenderse, en efecto, como un medio para controlar lo incontrolable. El sacrifi cio azteca, el sacrifi cio humano en particular, es un ejemplo perfecto de ello.

Con éste se aseguraba el buen funcionamiento del mundo y del universo, al que diversas transgresiones habían descom-puesto varias veces: primero la de los dioses, hijos de la pareja creadora; luego la de los animales que éstos crearon, y fi nalmente la de los hombres, quienes, también creados por los dioses, continuaron pecando y así descompusieron la máquina mundial. Estas transgresiones, estos pecados, han condenado a las criaturas a la materia y a la muerte; la muerte ritual del sacrifi cio les permitía ganar o recobrar una larga vida después de la muerte bajo un envoltorio más ligero.

Las víctimas, al mismo tiempo que conseguían su expiación, alimentaban y vivifi caban a los creadores con su propio cuerpo, sangre y tonalli, además de manifestarles su dependencia y "obligarlos". Lo mismo pa-

saba, pero en un grado difícil de defi nir exactamente, con los sacrifi cantes, quienes se asimilaban al sacrifi cio. Los sacrifi cados, de cuyos huesos ex-puestos o enterrados nacían vidas nuevas y nuevos guerreros, contribuían al buen funcionamiento del mundo al soportar la bóveda celeste en la noche, bajo la forma de estrellas.

Por otro lado, alimentar a los dioses era también vivifi car lo que representaban, aquello que encarnaban: el cielo, el sol, las estrellas y la tierra, el aire, el agua, el fuego, las montañas y los lagos, la vegetación, la trementina, la sal, la pimienta, la fecundidad-fertilidad, el maíz tierno, el maíz maduro, el maíz cosechado, el aguamiel (la savia de agave) fermentado, el poder y la fuerza, la guerra, lo arbitrario, el amor, las fl ores…, a los comerciantes, los plumajeros… Alimentar a los dioses era alimentar y hacer funcionar el universo.

445

446 PARA

CONCLUIR…

Como aun así todos estos esfuerzos resultaban precarios y dos precauciones son mejor que una, también se regeneraba el universo sistemáticamente con los grandes ciclos de fi estas.

Uno de ellos reproduce todos los grandes acontecimientos que generaron el mundo actual. En las veintenas del año solar se reactualizaban la época del paraíso, las transgresiones, las creaciones… Se creaba la Tierra, Maíz-Venus renacía, así como las Pléyades, el Sol y la Luna; el Sol triunfaba sobre las fuerzas de la muerte y de las tinieblas, se elevaba y subía al cenit; los guerreros-maíz que no lo reconocían eran vencidos y castigados. Luego entraba en escena el falso Sol de la tarde. Se re-cobraba el paraíso, el descenso comenzaba, la transgresión iba a producirse de nuevo. Todo esto se conectaba con los acontecimientos estacionales del año ideal desfasado. Las fi estas del ciclo de 260 días, por su parte, celebraban a los protagonistas de los acontecimientos primordiales.

El sacrifi cio era un acto social total que implicaba a todos los habitantes de la ciudad, sobre todo si ésta era poderosa y la ocasión, solemne. Asistían desde luego las autoridades y los sacerdotes, los sacrifi cantes (señores, guerreros victoriosos, ricos comerciantes o artesanos…), así como

el conjunto de sus allegados, o incluso la población entera o la de ciudades sometidas a esta exigencia, y evidentemente las víctimas cuando pertenecían a la ciudad. Primero se presentaba a las víctimas a la población, que las adoptaba, y si se trataba de esclavos bañados, representantes de los dioses, se mantenían en estrecho contacto con ellas. Muchos comulgaban a través de sustitutos de masa de las divinidades inmoladas o por conducto de las víctimas en el banquete caníbal. Los sacrifi cantes, por su parte, acompañaban a sus "hijos" desde la captura o la compra hasta la ejecución, dejándolos en la base del templo, o incluso ante el santuario, junto a la piedra de sacrifi cio. Un día antes del sacrifi cio se apropiaban de una parte del tonalli de su víctima y reforzaban así el propio. Ostentaban y daban a conocer su situación hasta el fi nal, ofrecían banquetes excepcionales en los que se comía al dios, acumulaban reliquias de su sustituto, prestigio y riquezas. La grandeza de la ceremonia podía también aumentar el prestigio de la ciudad entera y aplastar a los rivales de otras ciudades, invitados a participar.

PARA

CONCLUIR…

447

Sobre todo las ejecuciones masivas de prisioneros de guerra demuestran que los sacrifi cios humanos eran también asesinatos con espíritu de venganza, en los que la población entera, que los presenciaba fascinada, se volvía cómplice, lo que debía reforzar su sentimiento de pertenencia al grupo y acri-solar mejor a la comunidad.

Desde este punto de vista, conviene volver brevemente a una cuestión que nos ocupó al principio de este estudio: ¿existe una o varias particularidades de la civilización azteca que explique el desarrollo extraordinario que tuvo el sacrifi cio humano? Ya se habló anteriormente de su armamento relativamente poco efi caz para matar con certeza en el campo de batalla. También se mencionó el hecho de que las civilizaciones mesoamericanas fueron las únicas grandes civilizaciones urbanas del mundo que no disponían de animales domésticos de gran tamaño: bovinos, ovinos…, que en otras partes eran los principales sacrifi cados. En el Egipto antiguo, incluso un templo mediano ofrendaba un toro por día,

al parecer. En América las únicas víctimas de gran talla disponibles eran los humanos, y creo que este factor tuvo efectivamente un papel importante.

No obstante, hay otra singularidad que pudo sumarse al incremento de sacrifi cios humanos; a saber, el carácter a menudo multiétnico de las grandes ciudades. En Teotihuacan y en muchas ciudades mayas del Clásico, en México-Tenochtitlan, Texcoco, Tlaxcala, Chalco en el Posclásico y otras tantas ciudades coexistían grupos, calpulli, lenguas y orígenes muy diversos. Algunas ciudades, deseosas de expandirse y fortale-cerse, acogían favorablemente a esos grupos y en general todo funcionaba bien, pero a veces también surgían confl ictos en la ciudad y sus componentes se separaban. Este tema está bien documentado en las fuentes históricas y etnográfi cas, así como en los relatos míticos. Éstos narran cómo en la mítica Tollan de los toltecas grupos étnicos diferentes vivían en la mejor armonía, hasta que surgió el confl icto; entonces los grupos se separaron. Fue el fi n del paraíso de unión de contrarios y cada uno partió en busca de una nueva tierra prometida. Se cuenta lo mismo sobre Aztlan: fue la rivalidad entre grupos lo que marcó el fi n de este paraíso y la búsqueda de una nueva tierra…

la cohesión de la ciudad era entonces muy frágil: es posible

448 PARA

CONCLUIR…

que la masacre ritual de enemigos en gran número y provenientes de horizontes muy variados, en presencia de la población y con su participación integral, tuviera también el objetivo de cohesionar al conjunto de cómplices y disuadirlos de partir con el enemigo.

Desde 1493, tras el regreso de Colón de su primer viaje, el papa Alejandro VI les confi ó las tierras recién descubiertas a los españoles para evangelizarlas. Los conquistadores intentaron, por lo tanto, extirpar estos ritos sangrientos, obra manifi esta del demonio, además porque la conversión justifi caba la ocupación y la explotación de tierras nuevas. Por otra parte, muchos frailes entusiastas creyeron que con los indios pobres y desafortunados podían crear una nueva cristiandad, más pura y auténtica, para afrontar el fi n del mundo que imaginaban cercano. Por ello la

evangelización no se hizo esperar: se derribaron los ídolos —Cortés ya había dado el ejemplo—, se destruyeron cientos o miles de templos.

No obstante, las fi estas, los sacrifi cantes, los sacrifi cios, las ofrendas, los banquetes suntuosos y la búsqueda de prestigio aquí abajo y de vida en el más allá existen aún en lo que era Mesoamérica, incluso si las modalidades, los lugares y los destinatarios cambiaron. Las iglesias remplazaron a los templos, a menudo literalmente; Dios y sus santos sustituyeron, bien o mal, a las divinidades paganas, pero numerosas estructuras sociales y comportamientos subsisten.

Se sacrifi ca aún, pero aves de corral. Las ejecuciones masivas evidentemente terminaron, al mismo tiempo que las guerras intestinas entre ciudades. Los otros sacrifi cios humanos desaparecieron muy rápidamente. La Inquisición y las nuevas autoridades no bromeaban en esos asuntos, y hubo condenas a muerte, pero, para nuestra sorpresa, sólo pocas. Hoy en día existen rumores sobre sacrifi cios de niños en las montañas, pero probablemente sólo sean rumores. Además, los indios cuentan en el presente con medios más efi caces para gobernar su cuerpo y su ambiente.

Dicho esto, el sacrifi cio más extremo, el sacrifi cio humano, rico, proteico, con signifi caciones acumuladas, puede efecti vamente verse como el esfuerzo más patético del hombre por controlar el ambiente, e incluso el mundo o el universo entero.

AGRADECIMIENTOS

Una investigación es por su naturaleza una empresa de largo aliento, en particular en las humanidades, donde no sólo hay que conocer todas las fuentes escritas, ilustradas y arqueológicas sobre el tema, sino también los estudios eruditos que, desde digamos un siglo y medio atrás, se han multiplicado ex-ponencialmente. El presente estudio sobre el sacrifi cio humano comenzó hace ya más de 35 años, en una tesis de licenciatura en historia del arte y arqueología, pero en el camino me pareció indispensable profundizar primero en el arte, el pensamiento, los mitos y los rituales de los aztecas, y sólo hasta hace algunos años pude retomar el estudio sistemático del sacrifi cio humano.

Este panorama retrospectivo me recuerda la deuda con mis maestros de la época, en primer lugar los que me formaron en el estudio de las re-

ligiones: J. Hadot, P. Lambrechts, G.

Sanders y R. Duthoy. Ellos me enseñaron que había que leer todo sobre el tema estudiado y convenía hacerlo con apertura y espíritu crítico, sacando de las fuentes todo lo que tenían que decir, ni más ni menos; aprendí que un trabajo científi co se juzga según la fuerza de sus argumentos y no según el nombre del autor, y por último, que es preciso evitar seguir demasiado la moda, el peor enemigo del espíritu libre, de la cual Einstein decía que afecta más a los científi cos que a las mujeres más vanidosas. A Luc de Heusch debo en especial haber conocido la obra de Georges Dumézil, cuyos métodos infl uyeron en mi acercamiento a los mitos.

En seguida cito a quienes me formaron en los dominios del arte, de la arqueología y de la iconografía, y, antes que nadie, a Annie Dorsinfang-Smets, que guió mis primeros pasos en los estudios sobre América, pero también personalidades como el especialista en la antigüedad Charles Delvoye y el egiptólogo Pierre Gilbert.

Todo esto en cuanto al pasado. Mis estudios sobre el sacrifi cio humano pudieron también benefi ciarse y aprender de los 449

450 AGRADECIMIENTOS

trabajos de mis colegas Yolotl González Torres —comenza-mos en la misma época, pero ella no hizo un rodeo tan grande— y Christian Duverger sobre el mismo tema, y deben mucho a conversaciones —y observaciones— de Alfredo López Austin, Leonardo López Luján, Rudolf van Zantwijk, Patrick Johansson, Miguel Rivera Dorado, Patrick Lesbre, José Con-tel, Nathalie Ragot, Juan José Batalla Rosado, Gustavo Torres, Grégory Pereira y muchos otros colegas a los que agradezco encarecidamente, al igual que al auditorio y a mis excelentes y fi eles alumnos de la Escuela Práctica de Altos Estudios en su sección de ciencias religiosas. Por último, y sobre todo, quisiera dar todo mi reconocimiento a Guilhem Olivier, Marie-Ghis-laine Platteau y Sylvie Peperstraete, que leyeron el manuscrito con gran cuidado y me hicieron muchas observaciones útiles.

Si subsisten errores, éstos sólo pueden imputarse a mis relecturas repetidas e impacientes…

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES

Acosta, José de, Historia natural y moral de las Indias, Edmundo O'Gorman (ed.), FCE, México, 1962.

Aguilar, Francisco de, Historia de la Nueva España, A. Teja Zabre (ed.), Botas, México, 1938.

———, Relación breve de la conquista de la Nueva España, en La conquista de Tenochtitlan. J. Díaz, A. Tapia, B. Vásquez y Fr. de Aguilar, G. Vázquez (ed.), Historia 16, Madrid, 1988, pp. 154-206.

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, Obras históricas, 2 vols., E. O'Gorman (ed.), UNAM/IIH, México, 1975-1977.

Alvarado Tezozómoc, Fernando, Crónica mexicana precedida del Códice Ramírez, M. Orozco y Berra (ed.), Ireneo Paz, México, 1878.

———, Crónica mexicana, Leyenda, México, 1944.

———, Crónica mexicáyotl, A. León (ed. y trad.), UNAM, México, 1949.

Anales de Cuauhtinchan: véase Historia tolteca-chichimeca.

Anales de Cuauhtitlan: véase Códice Chimalpopoca.

Anales de los cakchiqueles: véase Memorial de Sololá.

———, y Título de los señores de Totonicapán, A. Recinos (trad.), FCE, México, 1950.

———, JSA, 68, 1982.

Anales de Tlatelolco. Unos anales históricos de la nación mexicana y Códice de Tlatelolco, H. Berlin y R. H. Barlow (ed.), Robredo, México, 1948.

Antigüedades de México basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, 4 vols., J. Corona Núñez (ed.), Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1964-1967.

Ávila, Francisco de, Rites et traditions de Huarochiri, G. Taylor (ed. y trad.), L'Harmattan, París, 1980 [Dioses y hombres de Huarochi-rí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila, 2ª ed. facsimilar, José María Arguedas (trad.), Pierre Duviols (est. bib.), Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2012].

Cantares mexicanos. Song of the Aztecs, J. Bierhorst (trad.), Stanford University Press, Standford, 1980 [Cantares mexicanos, 451

452 BIBLIOGRAFÍA

Instituto Nacional para la Educación de los Adultos, México, 1981].

Castillo, Cristóbal del, Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista, F. Navarrete Linares (trad.), INAH/GV Editores, México, 1991.

Cervantes de Salazar, Francisco, Crónica de la Nueva España, 3 vols., Hauser y Menet (est. fot.), Madrid, 1914-1936.

Chilam Balam. El libro de los libros de Chilam Balam, A. Barrera Vázquez y S. Rendón (trad.), FCE, México, 1963.

———, The Book of Chilam Balam de Chumayel, R. L. Roys (trad. y com.), University of Oklahoma Press, Norman, 1967.

Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón, Annales de Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, Sixième et septième relations (1228-1612), París.

———, Relaciones originales de Chalco Amaquemecan, Silvia Rendón (trad.), FCE, México, 1965.

———, Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan, V. M. Castillo F. (ed. y trad.), UNAM, México, 1991.

———, Primer amoxtli libro: 3ª relación de las Différentes histoires originales, V. M. Castillo F. (ed. y trad.), UNAM, México, 1997.

———, Codex Chimalpahin, 2 vols., A. J Anderson y S. Schroeder (ed.

y trad.), University of Oklahoma Press, Norman y Londres, 1997.

———, Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan, 2 vols., Rafael Tena (trad.), Conaculta, México, 1998.

Codex Aubin, Geschichte der Azteken, Der Codex Aubin und verwandte Dokumente, W. Lehmann, G. Kutscher y G. Vollmer, W. Kohlhammer (ed. y trad.), QAGA 13, Berlín, 1981 [Códice Aubin: manuscrito azteca de la Biblioteca Real de Berlín, anales en mexicano y

jeroglí-fi cos desde la salida de las tribus de Aztlan hasta la muerte de Cuauhtémoc, Innovación, México, 1979].

Códice Azcatitlan, facsímil, R. Barlow y M. Graulich (com.), L. López Luján (trad.), Bibliothèque Nationale de France/Société des Américanistes, París, 1995.

Codex Becker, facsímil, ADEVA, Graz, 1961 [Códice Alfonso Caso: la vida de 8-Venado, Garra de Tigre, Colombino-Becker I, Miguel León-Portilla (introd.), Patronato Indígena, México, 1996].

Codex Borbonicus, facsímil, Karl A. Nowotny (ed.), Bibliotèque de l'Assemblée Nationale, ADEVA, París/Graz, 1974 (Codíces Selecti), 44, ADEVA, Graz [Códice borbónico. El libro del Ciuacóatl: homena-

je para el año del Fuego Nuevo, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (introd. y explicación), FCE/ADEVA, México, 1991].

Codex Borgia, Biblioteca Apostolica Vaticana (Mexicano Riserva 28), facsímil, K. A. Nowothy (ed.), ADEVA, Graz, 1974 [Códice Borgia.

Los templos del cielo y de la oscuridad, oráculos y liturgia, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (introd. y explicación), FCE/ADEVA, México, 1993].

Códice Boturini o Tira de la peregrinación o Tira del Museo. Antigüedades de México II.

Códice carolino, A. M. Garibay K. (ed.), ECN, 7, 1968, pp. 11-58.

Códice Chimalpopoca. Die Geschichte der Königreiche von Culhuacan und Mexico, W. Lehmann (trad. y com.), W. Kohlhammer / QAGA 1, Stuttgart, 1938.

———, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles, P. F. Velázquez (trad.), UNAM, México, 1945.

———, History and mythology of Aztecs. The Codex Chimalpopoca, 2 vols., J. Bierhorst (trad.), University of Arizona Press, Tucson, 1992.

Códice Florentino. Florentine Codex: véase Sahagún, 1979.

Códice Laud (Ms Laud Misc. 678), facsímil, Bodleian Library Oxford/

ADEVA, Graz, 1966 [Códice Laud. Pintura de la muerte y los destinos, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Alejandra Cruz Ortiz (introd. y explicación), FCE / ADEVA, México, 1994].

Códice Magliabechianus CL XIII. 3 (B. R. 232). Anónimo, vida de los yndios, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, facsímil, F. Anders, ADEVA, Graz, 1970 [Libro de la vida: texto explicativo del llamado Códice magliabechiano, Ferdinand Anders y Marteen Jansen (introd. y explicación), FCE/ADEVA, México, 1996].

Codex Mendoza (The), facsímil, 4 vols., F. Berdan y P. Rieff Anawalt (ed.), University of California Press, Berkeley y Oxford, 1992 [El Códice Mendoza: un inestimable manuscrito azteca, Kurt Ross (com.), Marta I. Guastavino y Alejo Torres (trad.), Serbal, Barcelona, 1985].

Codex Nuttall. A Picture Manuscript from Ancient Mexico, Dover Publications, Nueva York, 1975 [Códice Nuttall, La Estampa Mexicana, México, 1974].

Códice Ramírez. Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias: véase Tezozómoc, 1878.

Códice telleriano-remensis. Ritual, divination and history in a pictori-

454 BIBLIOGRAFÍA

cal Aztec manuscript, facsímil, E. Quiñones Keber (ed. y com.), University of Texas Press, Austin, 1995.

Códice Tudela, facsímil, 2 vols., J. Tudela de la Orden (ed.), Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1980.

Códice Tudela: véase Batalla Rosado, 2002.

Códice vaticanus A 3738 (Códice Ríos), Biblioteca Apostolica Vaticana / ADEVA, Graz, 1979 [Códice vaticano A: religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos, libro explicativo del llamado Códice vaticano A, Ferdinand Anders y Maarten Jansen (introd. y explicación), FCE / ADEVA, México, 1996].

Códice vaticanus B 3773, facsímil, Biblioteca Apostolica Vaticana/ ADEVA, Graz, 1972 [Códice vaticano Manual del adivino: libro explicativo del llamado Códice vaticano B, Ferdinand Anders y Maarten Jansen (introd. y explicación), FCE/ADEVA, México, 1993].

Conquistador Anónimo: véase Le Conquistador…

[Conquistador Anónimo, Relación de algunas cosas de la Nueva España, y de la gran ciudad de Temestitán, México, escrita por un compañero de Cortés, en Joaquín García Icazbalceta (ed.), Colección de documentos para la historia de México, 1ª ed. facsimilar, Porrúa, México, 1971.]

Cortés, Hernán, Cartas y documentos, Porrúa, México, 1963.

———, Historia de la Nueva España. Escrita por su esclarecido conquistador Hernán Cortés, Francisco Antonio Lorenzana (aum. con otros documentos y notas), Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1981.

Díaz, Juan, Itinerario de Grijalva, en La conquista de Tenochtitlan. J. Díaz, A. Tapia, B. Vásquez y Fr. de Aguilar, G. Vázquez (ed.), Historia 16, Madrid, 1988, pp. 43-57.

Díaz del Castillo, Bernal, Verdadera historia de los sucesos de la Conquista de la Nueva España, Atlas, Madrid, 1947.

Documentos cortesianos, Martínez, J. L. (ed.), 4 vols., UNAM / FCE, México, 1990.

Durán, Diego, Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra fi rme, 2 vols., A. M. Garibay (ed.), Porrúa, México, 1967.

Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo, Historia general y natural de las Indias, 5 vols., Pérez de Tudela Bueso (ed.), Atlas, Madrid, 1959.

Florentine Codex: véase Sahagún, 1950-1984.

García, Gregorio, Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occi-

dentales, Imp. F. Martínez Abad, Madrid, 1729 [Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales, ed. facsimilar, FCE, México, 1981].

García Palacio, Diego, Relación hecha por el licenciado Palacio, en Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía…, D. Luis de Torres de Mendoza (ed.), Madrid, 1866, VI, pp. 5-40.

Hernández, Francisco, Obras completas, 5 vols., UNAM, México, 1959.

———, Antigüedades de la Nueva España, Historia 16, Madrid, 1986

[P. Robledo, México, 1945].

Historia de los mexicanos por sus pinturas, 1941 [1888-1892], en Nueva colección…, pp. 209-240.

———, Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI, A. M. Garibay K. (ed.), Porrúa, México, 1965.

Historia tolteca-chichimeca, CIS-INAH / SEP, México, 1976.

———, 2da ed., P. Kirchhoff, L. Odena Guëmes y Luis Reyes García (eds., trads. y comps.), FCE, México, 1989.

Histoyre du Méchique, manuscrito francés inédito del siglo XVI, E. de Jonghe (ed.), JSA, 2, 1905, pp. 1-41 [Histoyre du Méchique, en Rafael Tena Martínez, Mitos e historias de los antiguos nahuas, 2ª ed., Conaculta, México, 2011].

Información de 1554 sobre los tributos que los indios pagaban a Moctezuma, J. L. de Rojas (ed.), SEP/CIESAS, México, 1997.

La conquista de Tenochtitlan. J. Díaz, A. Tapia, B. Vásquez y Fr. de Aguilar, G. Vázquez (ed.), Historia 16, Madrid, 1988.

Landa, Diego de, Landa's Relación de las cosas de Yucatán, A. M. Tozzer (trad. y comp.), Cambridge, 1941 (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology, and Ethnology, Cambridge, Harvard University Papers, XVIII).

———, Relación de las cosas de Yucatán, 8a ed., A. M. Garibay (ed.), Porrúa, México, 1959.

Las Casas, Bartolomé de, Apologética historia sumaria, 2 vols., UNAM, México, 1967.

———, Obra indigenista, Madrid, Alianza, 1985.

Le Conquistador Anonyme, Jean Rose (ed. y trad.), Institut Français d'Amérique Latine, México, 1970.

Leyenda de los Soles: véase Códice Chimalpopoca.

López de Gómara, Francisco, Historia general de las Indias, 2 vols., Iberia, Barcelona, 1965-1966.

456 BIBLIOGRAFÍA

Mártir de Anglería, Pedro, De orbe novo ("Las ocho décadas"), P. Gaf-farel (trad.), E. Leroux, París, 1907.

———, Décadas del Nuevo Mundo, 2 vols., Porrúa e Hijos, México, 1964-1965.

Memorial de Sololá, Anales de los Cakchiqueles, Título de los señores de Totonicapán, A. Recinos (ed. y trad.), FCE, México, 1950.

Mendieta, Gerónimo de, Historia eclesiástica indiana, 4 vols., Chávez Hayhoe, México, 1945 [Historia eclesiástica indiana, Porrúa, México, 1971].

Molina, Alfonso de, Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana, Porrúa, México, 1970.

Montesquieu, Cartas persas, Tecnos, Madrid, 1986.

Motolinía, Toribio de Benavente , Memoriales e Historia de los indios de la Nueva España, Atlas, Madrid, 1970.

Muñoz Camargo, Diego, Historia de Tlaxcala, Secretaría de Fomento, México, 1892 [Historia de Tlaxcala, Ateneo Nacional de Ciencias y Artes de México, México, 1947].

———, Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala, en Relaciones geográfi cas del siglo XVI: Tlaxcala, t. 1, R. Acuña (ed.), UNAM, México, 1984.

———, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala/El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2000.*

Nueva colección de documentos para la historia de México, 5 vols., J.

García Icazbalceta (ed.), Díaz de León, México, 1886-1892; reimpresión, Chávez Hayhoe, México, 1941-1944.

Obra indigenista, José Alcina Franch (introd. y ed.), Alianza, Madrid, 1985.

Olmos, Andrés de, "Exhortación de un padre a su hijo", J. García Quintana (ed. y trad.), ECN, 11, 1974, pp. 137-182.

Origen de los mexicanos, en Nueva colección…, pp. 256-280.

Pomar, Juan Bautista de, Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco, en Relaciones geográfi cas del siglo XVI, México, vol. 3, R. Acuña (ed.), UNAM, México, 1986.

Ponce de León, Pedro, "Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad", en Teogonía e historia de los mexicanos: tres opúsculos del siglo XVI, A. M. Garibay K. (ed.), Porrúa, México, 1965, pp. 121-132.

Popol Vuh. Les Dieux, les héros et les hommes de l'Ancien Guatemala d'après le livre du Conseil, G. Raynaud (trad.), Librairie d'Amérique et d'Orient, París, 1927.

Popol Vuh. Das Heilige Buch der Quichpe-Indianer von Guatemala, L. Schultze Jena (trad.), W. Kohlhammer / QAGA 2, Stuttgart, 1944.

———. *The Sacred Book of the Ancient Quiché Mayá, A. Recinos (trad.), University of Oklahoma, Norman, 1950.*

———. *The Book of Counsel: The Popol Vuh of the Quiche Maya of Guatemala, M. S. Edmonton (ed. y trad.), Middle American Research Institute, Nueva Orleáns, 1971 (publ. 35).*

———. *The Defi nitive Edition…, D. Tedlock (trad.), Simon & Schus-ter, Nueva York, 1985.*

———. *2ª ed., FCE, México, 1990.*

Procesos de indios idólatras y hechiceros, Archivo General de la Nación, México, 1912 (Publ. 3).

Puga, Vasco de, Cedulario. Provisiones, cédulas, instrucciones de su Majestad… desde el año 1525 hasta este presente de 1563, ed. facsimilar, Cultura Hispánica, Madrid, 1945 [1563].

Relación de la genealogía y linaje de los señores… á ruego é intercesión de Juan Cano, español, marido de doña Isabel, hija de Montezuma…, en Nueva colección…, pp. 240-256.

Relación de Michoacán, G. Vázquez (ed.), Historia 16, Madrid, 1991

(Crónicas de América 52).

Relaciones de la Nueva España, G. Vázquez (ed.), 52, Historia 16, Madrid, 1991 (Crónicas de América).

Relaciones Geográfi cas del siglo XVI, R. Acuña (ed.), vols. 2-3: Anteque-ra; 4-5: Tlaxcala; 6-8: México; 9: Michoacán; 10: Nueva Galicia, UNAM, México, 1984-1988.

Ritual of the Bacabs, R. L. Roys (ed.), University of Oklahoma Press, Norman, 1965.

Romances de los señores de la Nueva España, Ballads of the lords of New Spain: the codex Romances de los señores de la Nueva España, John Bierhorst (trad. del Nahuatl), Texas, University of Texas Press, 2009 [Poesía náhuatl, 2a ed., Angel M. Garibay K. (paleogra-fía, versión, introd., notas y apéndices), UNAM / IIH, México, 1993].

Ruiz de Alarcón, Hernando, Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España, Anales del Museo de Historia, núm. 6, 1892, p. 123-224 [Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España, SEP, México, 1988].

———, Treatise on the Heathen Superstitions that Today Live among the Indians Native to this New Spain, J. R. Andrews y R. Hassing

(eds. y trads.), University of Oklahoma Press, Norman/Londres, 1984.

Sahagún, Bernardino de, Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagún, 2 vols., E. Seler (trad.), Strecker & Schroeder, Stuttgart, 1927.

———, Historia general de las cosas de la Nueva España, 4 vols., A. M.

Garibay K. (ed.), Porrúa, México, 1956.

———, Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses, Miguel León-Portilla (ed. y trad.), UNAM-IIH, México, 1958.

———, Augurios y abusiones, A. López Austin (ed. y trad.), UNAM-IIH, México, 1969.

———, "Primeros Memoriales" de Fray Bernardino de Sahagún, W. Jiménez Moreno (trad. y com.), INAH, México, 1974.

———, Códice fl orentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, ed. facsimilar, 3 vols., Secretaría de Gobernación-Archivo General de la Nación, México, 1979.

———, Florentine Codex. General History of the things of New Spain, 12 vols., A. J. Anderson y C. E. Dibble (ed. y trad.), The School of American Research and the University of Utah, Santa Fe, 1950-1984.

———, Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne, D. Jour-danet y R. Siméon (ed. y trad.), G. Masson, París, 1880.

———, Coloquios y doctrina cristiana, M. León-Portilla (ed. y trad.), UNAM, México, 1986.

———, Primeros memoriales, ed. facsimilar, F. Anders (ed.), University of Oklahoma Press, Norman, 1993.

———, Primeros memoriales by Fray Bernardino de Sahagún, T. D.

Sullivan (trad.), H. B. Nicholson, A. J. O. Anderson, C. E. Dibble, E. Quiñones Keber y W. Ruwet (completado y revisado), University of Oklahoma Press / Real Academia de la Historia, Norman y Madrid, 1997.

Schultze Jena, L., Indiana II. Mythen in der Muttersprache der Pipil von Izalco in El Salvador, G. Fischer, Jena, 1935.

Serna, Jacinto de la, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", Anales del Museo Nacional de México, 6, 1892, pp. 261-480.

Siméon, Rémi, Das Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan, und weitere ausgewählte Teile aus den

"Di ferentes Historias Originales" (Ms. Mex. Nr 74, Paris), W. Leh-

mann y G. Kutsche (ed., trad. y comp.), QAGA 7, Stuttgart y Berlín s. f.

Suárez de Peralta, Juan, Tratado del descubrimiento de las Indias, Conaculta, México, 1990.

Tapia, Andrés de, Relación de algunas cosas de las que acaecieron al muy ilustre señor don Hernando Cortés…, en La conquista de Tenochtitlan, 1988, pp. 67-123.

Ternaux-Compans, Voyages, Relations et mémoires…, 10, p. 197

(ser. 1).

Torquemada, fray Juan de, Monarquía indiana, 3 vols., Porrúa, México, 1969.

Tovar, Juan de, Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España: según sus historias, examen de la obra, con un anexo de cronología mexicana, M. Orozco y Berra, J. Ramírez (eds.), Leyenda, México, 1944.

———, Manuscrit Tovar. Origines et croyances des Indiens du Mexique, J. Lafaye (ed.), ADEVA, Graz, 1972.

Zorita, Alonso de, Relación de la Nueva España, 2 vols., E. Ruiz Medrano, J. M. Leyva y W. Ahrndt (eds.), Conaculta, México, 1999.

II. ESTUDIOS

Abrahamsson, H., The Origin of Death. Studies in African Mythology, s. e., Uppsala, 1971.

Acosta Saignes, M., "Los teopixque: organización sacerdotal entre los mexicas", RMEA, 8, 1946, pp. 147-205.

Aguilera, C., Flora y fauna mexicana. Mitología y tradiciones, Everest Mexicana, México, 1985.

Alcina Franch, J., Los aztecas, Historia 16, Madrid, 1989.

———, Calendario y religión entre los zapotecos, UNAM, México, 1993.

Anawalt, P., "The xicolli: An Analysis of a Ritual Garment", Actes du 41e CIA (Mexico, 1974), 2, 1976, p. 223-235.

———, "Memory clothing: costumes associated with Aztec human sacrifi ce", en Ritual Human Sacrifi ce in Mesoamerica… , 1984, pp. 165-193.

Anaya Monroy, F., "La antropofagia entre los antiguos mexicanos", ECN, 6, 1966, pp. 211-218.

Anderson, A. J. O., "The Institution of Slave-Bathing", Indiana, 7, 1982, pp. 81-91.

460 BIBLIOGRAFÍA

Anguiano, M., y M. Chapa, Estratifi cación social en Tlaxcala durante el siglo XVI, 1976, pp. 118-156.

Angulo, V., "Jorge, banda labial de Tláloc", Bol. INAH, 39, diciembre de 1969, pp. 45-49.

Arens, W., The Man-eating the Myth. Anthropology and Anthropophagy, Oxford University Press, Oxford, 1979 [El mito del canibalismo: antropología y antropofagia, Stella Mastrangelo (trad.), Siglo XXI, México, 1981].

Arnold, Philip P., Eating landscape. Aztec and European Occupation of Tlalocan, University of Colorado, Niwot, 1999.

Baquedano, Elizabeth, "Piedra azteca de sacrifi cio con cuauhxicalli (?)", Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, 57, 1986, pp. 37-40.

Barthel, T., "Demonios murciélago mesoamericanos", Traducciones mesoamericanistas, SMA, México, 1968, tomo II, pp. 79-105.

———, "Aspekte der rituellen Tötung in Altamerika", en Angst un Gewalt. Ihre Präsenz und Bewältigung in den Religionen, H. von Stietencron (ed.), Patmos, Dusseldorf, 1979, pp. 157-170.

Bataille, Georges, L' érotisme, Éditions de Minuit, París, 1965 [El erotismo, 4a ed., Antoni Vicens y Marie Paule Sarazin (trads.), Tusquets, Barcelona, 2005].

Batalla Rosado, J. J., El Códice Tudela y el grupo Magliabechiano: la tradición medieval europea de copia de códices en América, Ministerio de Educación / Testimonio Compañía, Madrid, 2002.

Batres, L., Exploraciones en Huexotla, Texcoco y El Gavilán, México, Inspección y Conservación de Monumentos Arqueológicos de la República Mexicana, México, 1904.

———, "Les fouilles opérées à Teotihuacan (Mexique)", Actes du 15e CIA (Québec, 1906), núm. 2, 1907, pp. 277-282.

Baumann, H., Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos Afrika-nischer Völker, s. e., Berlín, 1936.

Becker, G., Die Ursymbole in den Religionen, Styria, Graz, 1987.

Becquelin, P., "Informe preliminar sobre las excavaciones en Acul", Antropología e historia, Instituto de Antropología e Historia de Guatemala, Guatemala, 1966 (Publicaciones del Instituto de Antropología e Historia de Guatemala, 18, 1), pp. 11-22.

Bernal, I., "Brasero ceremonial", Bol. INAH, 22, diciembre de 1965, pp. 1-2.

Beyer, Hermann, "La piedra de sacrifi cios (Techcatl) del Museo Nacional de Antropología, historia y etnografía de México", en Di-

sertaciones científi cas de autores alemanes en México, Servicio de Informaciones Alemanas en México, México, 1918, pp. 36-46.

Bianchi, U., Il dualismo religioso, saggio storico ed etnologico, Edizio-ni dell'Ateneo, Roma, 1983.

Biardeau, M., y C. Malamoud, Le Sacrifi ce dans l'Inde ancienne, PUF, París, 1976 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études), Sciences

Religieuses, 79).

Birrel, A., Chinese Mythology: An Introduction, John Hopkins University Press, Baltimore y Londres, 1993 [El pasado legendario. Mitos chinos, F. L. Martín (trad.), Akal, Madrid, 2005].

Boas, F., Kwakiutl ethnography, University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1966.

Boremanse, D., Contes et mythologies des Indiens Lacandons. Contribution à l'étude de la tradition orale maya, L'Harmattan, París, 1986.

Bosch-García, C., La esclavitud prehispánica entre los aztecas, El Colegio de México, México, 1944.

Brizzi, B., The Pigory Museum, Quasar, Roma, 1976.

Broda, J., "Tlacaxipehualiztli: A Reconstruction of an Aztec Calendar Festival from 16th Century Sources", REAA, 6, 1970, pp. 197-274.

———, "Las fi estas aztecas de los dioses de la lluvia: una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", REAA, 7, 1971, pp. 245-327.

Broda, J., "Los estamentos en el ceremonial mexica", en Estratifi cación social…, 1976, pp. 37-66.

———, "Estratifi cación social y ritual mexica", Indiana, núm. 5, 1979, pp. 45-82.

Brotherston, G., "Sacred Sand in Mexican Picture-Written and Later Litterature", ECN, 11, 1974, pp. 303-309.

Bruce, R. D., U. C. Robles y E. Ramos Chao, Los lacandones, 2, cosmovisión maya, INAH, México, 1971 (Departamento de Investigaciones Antropológicas, publ. 26).

Brundage, B. C., A Rain of Darts. The Mexica Aztecs, University of Texas Press, Austin, 1972.

———, The Phoenix of the Western World, Quetzalcoatl and the Sky Religion, University of Oklahoma Press, Norman, 1982.

———, The Jade Steps, a Ritual Life of the Aztecs, University of Utah Press, Salt Lake City, 1985.

Capitan, L., "Les Sacrifi ces humains et l'anthropophagie rituelle chez les anciens Mexicains", JSA, 12, 1920, pp. 211-217.

Carmack, R. M., Toltec infl uence on the postclassic cultura history of Highland Guatemala, MARI, 1968 (publ., 26), pp. 49-92.

462 BIBLIOGRAFÍA

Carmack, R. M., "La estratifi cación quicheana prehispánica", en Estratifi cación social…, pp. 245-277.

———, The Quiches Mayas of Utatlan. The evolution of a Highland Gua-temalan kingdom, University of Oklahoma Press, Norman, 1981.

Carmichael, E., Turquoise mosaics from Mexico, British Museum, Londres, 1970.

Carrasco, David, "Uttered from the Heart: Guilty Rhetoric among the Aztecs", HR, 39, 1, 1999, pp. 1-21.

———, City of sacrifi ce. The Aztec empire and the role of violence in civilization, Beacon Press, Boston, 1999.

Carrasco, Pedro, Los otomíes: cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana, UNAM, México, 1950.

Caso, Alfonso, "Un cuauhxicalli del dios de la muerte", Memorias y Revista de la Academia Nacional de Ciencias, 57, 1-2, 1952, pp. 99-111.

———, El pueblo del Sol, FCE, México, 1953.

———, Los calendarios prehispánicos, UNAM, México, 1967.

Castañeda Paganini, R., La cultura tolteca-pipil de Guatemala, Ministerio de Educación Pública José Pineda Ibarra, Guatemala, 1959.

Castillo Tejero, N., y F. Solís Olguín, Ofrendas mexicas en el Museo Nacional de Antropología, INAH, México, 1975 (Union Académi-que Internationale, Corpus Antiquitatum Americanesium, México VIII).

Cervantes de Salazar, Francisco, Crónica de la Nueva España, Porrúa, México, 1985.

Chavero, A., Historia antigua de la conquista. México a través de los siglos 1, s. e., México, 1887.

Clastres, H., La terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani, Seuil, París, 1975 [La tierra sin mal. El profetismo tupi-guarani, Viviana Ackerman (trad.), Ediciones del Sol, Argentina, 1989].

Clastres, P., Chronique des Indiens Guayaki, Plon, París, 1972 [Crónica de los indios guayaquís. Lo que saben los Aché, cazadores nómadas del Paraguay, 2a ed., A. Clavería (trad.), Alta Fulla, Barcelona, 1998].

———, Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guaranis, Seuil, París, 1974 [La palabra luminosa. Mitos y cantos sagrados de los guaraníes, M. E. Valentié (trad.), Ediciones del Sol, Argentina, 1993].

Clavijero, Francisco Javier, Historia antigua de México, M. Cuevas (ed.), Porrúa, México, 1964 [Historia antigua de México, 10a ed., Porrúa, México, 2003].

Clendinnen, Inga, Aztecs, an Interpretation, Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York, 1991 [Los aztecas. Una interpretación, A. Usigli (trad.), Nueva Imagen, México, 1998].

Coe, Michael. D., The Maya Scribe and His World, The Grolier Club, Nueva York, 1973.

Combès, I., La Tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani, PUF, París, 1992.

Conrad, G. W., y Arthur A. Demarest, Religion and Empire. The Dynamics of Aztec and Inca Expansionism, Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York, 1984 [Religión e imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca, M. Rivera Dorado (trad.), Alianza, México, 1990].

Cook, Sherburne F., The Historical Demography and Ecology of Teotlalpan, University of California, Berkeley, 1949 .

———, "Human Sacrifi ce and Warface as Factors in the Demography of Pre-colonial Mexico", Human Biology, 18, 1946, pp. 81-102.

Corneille, Pierre, El embustero, Polieucto mártir, Don Sancho de Aragón, Aguilar, Madrid, 1947.

Couvreur, A., Représentation et utilisation des instruments de musique aztèques, 2 vols., tesis de licenciatura, Université Libre de Bruxelles,

Bruselas, 1999.

———, "La description du Grand Temple de Mexico par Bernardino de Sahagún (Codex de Florence, annexe du Livre II)", Journal de la Société des Américanistes, 88, 2002, pp. 9-46.

Cuevas, Mariano, Historia de la nación mexicana, Talleres Modelo, México, 1940.

———, Historia de la Iglesia en México, Revista Católica, El Paso, 1928.

Dávalos Hurtado, E., "La alimentación entre los mexicas", RMEA, 14, 1954-1955.

Davie, M. R., La guerre dans les sociétés primitives, Payot, París, 1931.

Davies, N., Opfertod und Menschenopfer. Glaube, Liebe und Verzwifl ung in der Geschichte der Menschheit, Ullstein, Fráncfort, 1983 [Sacrifi cios humanos. De la antigüedad a nuestros días, A. Pigrau (trad.) , Grijalbo, México, 1983].

———, The Aztec empire. The Toltec resurgence, University of Oklahoma Press, Norman y Londres, 1987 [El Imperio azteca. El resurgimiento tolteca, Alianza, México, 1992].

464 BIBLIOGRAFÍA

Defoe, Daniel, Robinson Crusoe, Gallimard, París, 1959 [Abraxas, Barcelona, 2002].

Delacroix, Eugène, Journal, 2 vols., A. Joubin (ed.), Plon, París, 1932.

Demarest, Arthur A., "Mesoamerican Human Sacrifi ce in Evolutionary Perspective", en Ritual Humain Sacrifi ce in Mesoamerica. A Conference at Dumbarton Oaks, October 13th and 14th 1979, Elizabeth Hill Boone (ed.), Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, 1984, pp. 227-247.

Douglas, M., Purity and Danger. Concepts of Pollution and Taboo, Routledge, Nueva York, 1971 [Pureza y peligro: un analisis de los conceptos de contaminación y tabú, E. Simons (trad.), Siglo XXI, Madrid, 1973].

Duquesnoy, M., Le Chamanisme contemporain des Nahua de San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexique, tesis doctoral, Université de Lille 3, Lille, 2001.

Durand, J.-L., "Bêtes grecques", La Cuisine du sacrifi ce en pays grec, Gallimard, París, 1979.

Durand-Forest, J. de, "Los artesanos mexicas", RMEA, 30, 1984.

Duverger, Christian, La Fleur létale: économie du sacrifi ce aztèque, Seuil, París, 1979 [La fl or letal. Economía del sacrifi cio azteca, J. J. Utrilla (trad.), FCE, México, 1983].

Duverger, Christian, La conversión de los indios de la Nueva España.

Con el texto de coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564), FCE, México, 1993.

Dyckerhoff, U., "Xipe Totec and the war dress of the Aztec rulers. The symbolism of the plastic and pictorial representations of Ancient Mexico", A symposium of the 46th ICA, Ámsterdam, 1988 Holos, Bonner Amerikanistische Studien, 21, pp. 139-148.

Eliade, Mircea, Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions, Gallimard, París, 1969 [El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición, Alianza, Madrid, 1972].

———, Traité d'histoire des religions, Payot, París, 1970 [Tratado de historia de las religiones, G. Dumézil (pref.), Tomás Segovia (trad.), Era, México, 1972].

———, Religions australiennes, Payot, París, 1972 [Introducción a las religiones de Australia, Amorrortu, Buenos Aires, 1975].

———, Histoire des croyances et des idées religieuses I, Payot, París, 1983 [Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días, 2a ed., J. M. López de Castro (trad.), Herder, Barcelona, 1996].

Estratifi cación social en la Mesoamérica prehispánica, P. Carrasco y J. Broda (eds.), CIS-INAH, México, 1976.

Excavaciones en la Catedral y el Sagrario metropolitanos. Programa de Arqueología urbana, E. Matos Moctezuma (ed.), INAH, México, 1999.

Fagetti, A., Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza, Universidad Autónoma de Puebla / Plaza y Valdés, Puebla, 1998.

Firth, R., "Sacrifi ce", en The New Encyclopaedia Britannica, vol. 16, Chicago y Londres, 1974, p. 128.

Fischer, H. T., "Indonesische Paradiesmythen", Zeitschrift für Ethnologie, 64, 1932, pp. 204-245.

Flannery, Kent V., y Joyce Marcus (eds.), The Cloud People: divergent evolution of the Zapotec and Mixtec civilizations, Academic Press, Nueva York y Londres, 1983.

Frazer, J. G., The Golden Bough. The Roots of Religion and Folklore, 2

vols., Macmillan, Londres, 1890.

———, Le Rameau d'or, 4 vols., Laffont, París, 1981-1984 [La rama dorada. Magia y religión, 3a ed., Robert Fraser (introd. y notas), Elizabeth y Tadeo I. Campuzano (trad.), Óscar Figueroa Castro (trad. de textos de la nueva edición), FCE, México, 2011].

Frobenius, L., Paideuma, Wiesbaden, 1921.

Furst, J. L. Mckeever, La Chair des dieux. L'usage rituel des psychédéliques, Seuil, París, 1974.

———, The Natural History of the Soul in Ancient Mexico, Yale University Press, New Haven, 1995.

Furst, Peter T., Los alucinógenos y la cultura, José Agustín (trad.), FCE, México, 1980.

Gamio, M., "Vestigios del Templo Mayor de Tenochtitlan descubiertos recientemente", Ethnos, 1, 8-12, 1922, pp. 205-207.

García de León, G., "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz", ECN, 8, 1969, pp. 279-311.

García Moll, R., "Un adoratorio a Tláloc en la cuenca de México", Bol.INAH, 34 (diciembre de 1968), pp. 24-27.

García Quintana, J., "El baño ritual entre los nahuas según el Códice fl orentino", ECN, 8, 1969, pp. 189-214.

Garibay K., Ángel, M., Historia de la literatura náhuatl, 2 vols., Porrúa, México, 1953-1954.

———, Poesía náhuatl, 3 vols., UNAM-IIH, México, 1964-1968.

Gaxiola, M., Excavaciones en San Martín Huamelulpan, Oaxaca, 1976, tesis, INAH, México, 1976.

466 BIBLIOGRAFÍA

Geertz, C., "Religion as a cultural system", en M. Banton (ed.), Anthro pological approaches to the study of religion, Tavistock, Londres, 1955.

Gerhard, P., A guide to the historical geography of New Spain, Cambridge University Press, Cambridge, 1972 [Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821, Stella Mastrangelo (trad.), R. Pig-gott (mapas), UNAM-IIH, México, 1986].

Girard, Raphaël, Le Popol-Vuh. Histoire culturelle des Maya-Quichés, Payot, París, 1954 [El Popol-Vuh. Fuente histórica, Ministerio de Educación Pública, 1952].

Girard, René, La violence et le sacré, Grasset, París, 1972 [La violencia y lo sagrado, J. Jordá (trad.), Anagrama, Barcelona, 1983].

Goepper, R., Le Monde de l'art, La Chine Ancienne, Bordas, París, 1988 [La antigua China. Historia y cultura del imperio del centro, Plaza & Janés, Barcelona, 1988].

González Torres, Yolotl, "El contenido social del sacrifi cio humano", en Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda, J. Litvak King y N. Castillo Tejero (eds.), Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972, pp. 193-198.

———, "El concepto de tona", Bol. INAH, 19, 1976, pp. 13-16.

———, El sacrifi cio humano entre los mexicas, FCE / INAH, México, 1985.

———, "Las deidades Dema y los ritos de despedazamiento en Mesoamérica", en Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afi -

nes, II Coloquio, B. Dahlgren de Jordan (ed.), UNAM, México, 1990, pp. 105-112.

———, Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica, Larousse, México, 1991.

———, "Una nueva interpretación de los mitos mexicanos", ECN, 25, 1995, pp. 177-184.

———, "Sacrifi ce and Ritual Violence", en The Oxford Encyclopaedia of Mesoamerican Cultures; The Civilizations of Mexico and Central America, 3 vols., D. Carrasco (ed.), vol. 3, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 2001, pp. 102-104.

Graulich, Michel, Mythes et rituels du Mexique Central préhispanique, tesis doctoral, Université Libre de Bruxelles, Bruselas, 1979 [Mitos y rituales del México antiguo, Á. Barral Gómez (trad.), Colegio Universitario / Istmo, Madrid, 1990].

———, "L'Au-delà cyclique des anciens Mexicains", en La antro pología americanista en la actualidad. Homenaje a Raphael Girard, vol. 1, Editores Mexicanos Unidos, México, 1980, pp. 253-270.

BIBLIOGRAFÍA

467

Graulich, Michel, "The metaphor of the day in ancient Mexican myth and ritual", Current Anthropology, 22, 1, 1981, pp. 45-60.

———, "Les mises à mort doubles dans les rites sacrifi ciels des anciens Mexicains", JSA, 68, 1982, pp. 49-58.

———, "Tlacaxipehualiztli ou la fête aztèque de la moisson et de la guerre", REAA, 12, 1982, pp. 215-254.

———, "Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico", Current Anthropology, 24, 5, 1983, pp. 575-588.

———, "Les Ères ou Soleils des anciens Mésoaméricains", Indiana, núm. 8, 1983, Berlín, pp. 57-91.

———, Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique, Palais des Académies, Bruselas, 1987. (Académie Royale de Belgique, Mémoires de la Classe des Lettres, 67, 3.)

———, *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan, Instituut loor Amerikanistiek, Amberes, 1988.*

———, *"L'Arbre interdit du paradis aztèque", Revue de l'Histoire des Religions, 207, 1, 1990, pp. 31-64.*

———, *"Afterlife in ancient Mexican thought", en Illius y Laubscher,*

Circumpacifi ca, Festschrift für Thomas S. Barthel, 2 vols., Fráncfort, Berna, Nueva York y París, 1990, t. 2, pp. 165-187.

———, *"L'Inauguration du temple principal de Mexico en 1487", REAA, 21, 1991, pp. 121-143.*

———, *"Quetzalcoatl-Ehecatl, the bringer of life", en Ancient America. Contributions to New World Archaeology, N. Saunders (ed.), Oxford, 1992, pp. 33-38. (Oxbow monograph, 24.)*

———, *"Sacrifi cial Stones of the Aztecs", en The Symbolism in the Plastic and Pictorial Representations of Ancient Mexico, Durand Forest (ed.), Bonner Amerikanistische Studien, 1993 (21), pp.*

185-201.

———, *Moctezuma ou l'apogée et la chute de l'Empire Aztèque, Fayard, París, 1994 [Moctezuma. Apogeo y caída del Imperio azteca, Era, México, 2014].*

———, *"El Popol Vuh en el altiplano mexicano", en Memorias del Segundo Congreso Internacional de Mayistas, UNAM, México, 1995, pp. 117-130.*

———, *"Jésus, Horus, Shiva y Quetzalcoatl. De quelques similitudes entre les mythes de l'Ancien et du Nouveau Monde", Académie Royale des Sciences d'Outre-mer, Bulletin des Séances, 42, 3, 1996, pp. 397-410.*

———, *"La mera verdad resiste a mi rudeza: forgeries et mensonges*

dans l' Historia verdadera de la conquista de la Nueva España de Bernal Díaz del Castillo", JSA, 82, 1996, pp. 63-95.

Graulich, Michel, "Chasse et sacrifi ce humain chez les Aztèques", Académie Royale des Sciences d'Outre-mer, Bulletin des Séances, 43, 4,

1997, pp. 433-446.

———, Ritos aztecas: las fi estas de las veintenas, INI, México, 1999.

———, "Tlahuicole, un héroe tlaxcalteca controvertido", en El héroe entre el mito y la historia, F. Navarrete y G. Olivier (ed.), UNAM / CEMCA, México, 2000, pp. 89-99.

———, "Aztec human sacrifi ce as expiation", History of Religions, 39, 4, 2000, pp. 352-371.

———, "Más sobre Coyolxauhqui y las mujeres desnudas de Tlatelolco", ECN, 31, 2000, pp. 77-94.

———, El canibalismo azteca en la historiografía española del siglo XVI (en imprenta).

———, y P. Petit, Art primitif et la troisième dimension, Baessler Archiv 37, 2, pp. 335-371.

———, Cholula, capitale religieuse du Mexique ancien?, en À la recherche des villes saintes, A. Le Boulluec (ed.), Brepols, Turnhout, 2004, pp. 107-109. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses.)

———, "Autosacrifi ce in Ancient Mexico", ECN, 36, 2005, pp. 301-329.

Guerra, F., The pre-Columbian Mind, Seminar Press, Londres y Nueva York, 1971.

Guilliem Arroyo, S., Ofrendas a Ehécatl-Quetzalcóatl en México-Tenochtitlan: Proyecto Tlatelolco, 1987-1996, INAH, México, 1999.

Gusdorf, G., L'Expérience humaine du sacrifi ce, PUF, París, 1948.

Guzmán, Eulalia, Relaciones de Hernán Cortés a Carlos V sobre la invasión de Anáhuac: aclaraciones, Orión, México, 1958.

———, Una visión crítica de la historia de la conquista de México, UNAM, México, 1989.

Hamy, E. T., Decades americae: Mémoires d'archéologie et d'ethnographie américaines, E. Leroux, París, 1884.

Harner, Michael, "The Ecological Basis for Aztec Sacrifi ce", American Ethno logist, 4, 1977, pp. 117-135.

Harris, M., Cannibals and Kings. The Origins of Cultures, Vintage, Nueva York, 1978 [Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas, Alianza, Madrid, 2004].

Harrison, Jane E., Prolegomena to the study of Greek religion, Cambridge University Press, Cambridge, 1921.

Hassig, Ross, Aztec Warfare: Imperial Expansion and Political Control, University of Oklahoma Press, Norman y Londres, 1988.

Hassler, P., Menschenopfer bei den Azteken? Eine Quellenkritische Studie, P. Lang, Berna, 1992.

Helfrich, K., Menschenopfer und Tötungsrituale im Kult der Maya, Mann, Berlín, 1973 (Monumenta Americana, 9).

Heusch, Luc de, Le Sacrifi ce dans les religions africaines, Gallimard, París, 1986.

Heyden, D., "Las escobas y las batallas fi ngidas de la fi esta ochpaniztli", en Religión en Mesoamérica, XII Mesa redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972, pp. 205-212.

Hocart, A. M., "The Purpose of Ritual", Folklore, 46, 1935, pp. 343-349.

Holland y R. Weitlaner, "Uso actual de cuchillos de sacrifi cio entre los cuicatecos", Anales del INAH, 12, 1960, pp. 75-83.

Hubert, H., y M. Mauss, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifi -

ce", L'Année Sociologique, núm. 2, 1899, pp. 29-138.

Hutton, J. H., Les castes de l'Inde, Payot, París, 1949.

Ichon, A., La religion des Totonaques de la Sierra, CNRS, París, 1969 [La religión de los totonacas de la sierra, J. Arenas (trad.), Conaculta, México, 1990].

Islas Domínguez, A. A., "El Templo del Sol en el centro ceremonial mexica", en Excavaciones en la Catedral…, 1999, pp. 51-61.

Jensen, A. E., Mythes et cultes chez les peuples primitifs, Payot, París, 1954 [Mito y culto entre pueblos primitivos, C. Gerhart (trad.), FCE, México, 1966].

Johansson, K. P., Códice Boturini, Arqueología Mexicana, ed. especial, n. 26, 2007.

Keen, B., The Aztec Image in Western Thought, Rutgers University Press, New Brunswick, 1971 [La imagen azteca en el pensamiento occidental, J. J. Utrilla (trad.), FCE, México, 1984].

Keessing, R. M., Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective, Harcourt Brace Jovanovich, Fort Worth, 1981.

Klein, C., The Ideology of Autosacrifi ce at the Templo Mayor. The Aztec Templo Mayor. A Symposium at Dumbarton Oaks, 8th and 9th October 1983, E. H. Boone (ed.), Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1987.

———, "Fighting with Feminity: Gender and War in Aztec Mexico", ECN, 24, 1994, pp. 219-253.

Köhler, U., "'Debt-Payment' to the Gods among the Aztec: the Mis-

470 BIBLIOGRAFÍA

rendering of a Spanish Expression and its Effects", ECN, 32, pp. 125-133.

Krickeberg, Walter, "Bauform und Welbilt im Alten Mexiko", Paideuma, núm. 4, 1950, pp. 295-333.

———, "Les religions des peuples civilisés de Méso-Amérique", en W. Krickeberg et al., Les religions amerindiennes, pp. 15-19.

———, Las antiguas culturas mexicanas, S. Garst y J. Reuter (trad.), FCE, México, 1961.

———, Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas, J. Faul-haber y B. von Mentz (trad.), FCE, México, 1971.

———, et al. (eds.), Les religions amérindiennes, Payot, París, 1962.

Kroeber, Alfred L., Anthropology, Harcourt Brace, Nueva York, 1923 [Antropología general, J. Romero (trad.), FCE, México, 1945].

Krutt, M., "Un yugo in situ en Omealca, Ver.", Bol. INAH, 36, 1969, pp. 16-19.

Kunike, H., "Consideraciones sobre una mitología estelar del México antiguo", RMEH, 2, 1928, pp. 118-128.

Kurath, G. P., y S. Martí, Dances of Anáhuac. The choreography and Music of Precortesian Dances, Viking Fund Publications in An-tropology / Wenner-Gren Foundation, Nueva York, 1964.

La Barre, W., The Ghost Dance. Origins of religion, Wenner-Gren Foundation / Dell, Nueva York, 1964.

Labat, R., A. Caquot, M. Sznycer y M. Vieyra, Les Religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites, Fayard / Denoël, París, 1970.

Langley, J. C., Symbolic notation of Teotihuacan: elements of writing in a Mesoamerican culture of the Classic period, Oxford, 1986, BAR International, Series 313.

Lanternari, V., La grande festa, Saggiatore, Milán, 1959.

León-Portilla, Miguel, La fi losofía náhuatl estudiada en sus fuentes, UNAM, México, 1959.

———, Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares, FCE, México, 1968.

———, "Religión de los nicaraos", ECN, 10, 1972, pp. 11-112.

———, Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl, FCE, México, 1980.

———, La pensée aztèque, Seuil, París, 1985.

Lévi-Strauss, Claude, Tristes Tropiques, Union Générale d'Éditions, París, 1962 [Tristes trópicos, N. Bastard (trad.), Manuel Delgado Ruiz (pról.), 2a ed., Paidós, Barcelona, 1992].

———, La pensée sauvage, Plon, París, 1962 [El pensamiento salvaje, F. González Aramburo (trad.), FCE, México, 1964].

Lévi-Strauss, Claude, Du miel aux cendres. Mythologiques 2, Plon, París, 1966 [Mitológicas II: de la miel a las cenizas, J. Almela (trad.), FCE, México, 1972].

———, L'Origine des manières de table. Mythologiques 3, Plon, París, 1968 [El origen de las maneras de mesa, 4a ed., Juan Amela (trad.), Siglo XXI, México, 1981].

Lipp, F. J., The Mixe of Oaxaca. Religion, ritual and healing, University of Texas Press, Austin, 1991.

Loisy, Alfred, Essai historique sur le sacrifi ce, s. e., París, 1920.

López Austin, Alfredo, "El Templo Mayor de México-Tenochtitlan según los informantes indígenas", ECN, 5, 1965, pp. 75-102.

———, Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl, UNAM, México, 1973.

———, Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas, 2 vols., UNAM, México, 1980.

———, Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana, Alianza, México, 1990.

———, Tamoanchan y Tlalocan, FCE, México, 1994.

López Luján, L., Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan, INAH, México, 1993.

———, "Recreating the cosmos: seventeen Aztec dedication caches", en The sowing and the dawning: termination, dedication, and transformation in the archaeological and ethnographic record of Mesoamerica, S. Boteler Mock (ed.), University of New Mexico, Albuquerque, 1998, pp. 176-187.

Lumholtz, C., El México desconocido, 2 vols., Ed. Nacional, México, 1904.

Marquina, I., El Templo Mayor de México, INAH, México, 1960.

Martínez Cortés, F., Pegamentos, gomas y resinas en el México prehispánico, SEP, México, 1974 (SepSetentas).

Matos Moctezuma, E., "El tzompantli en Mesoamérica", Mesoamérica, XII Mesa Redonda, 1972, pp. 109-116.

Maunier, R., Sociologie coloniale, 3 vols., Daumat-Montchrestien, París, 1932-1942.

Mauss, M., Sociologie et anthropologie, PUF, París, 1950 [Sociología y antropología, Claude Lévi-Strauss (introd.), Tecnos, Madrid, 1979].

Métraux, A., Religions et magies indiennes d'Amérique du sud, Gallimard, París, 1967.

Montúfar López, A., "Arqueobotánica del centro ceremonial de México", Arqueología Mexicana, 6, 31, 1998, pp. 34-41.

472 BIBLIOGRAFÍA

Müller, E. F. J., "El valle de Tulancingo", RMEA, 14, 1956-1957, pp. 129-138.

Müller, W., "Les religions des Indiens d'Amérique du Nord", Les Religions amérindiennes, Payot, París, 1962, pp. 213-326.

Mund, S., Les Rapports complexes de l' Historia verdadera de Bernal Díaz avec la vérité, Académie Royale des Sciences d'Outre-mer-Classes des Sciences Morales et Politiques, Bruselas, 2001 (Mémoire, 53, 2).

Myerhoff, B. G., Peyote Hunt. The Sacred Journey of Huichol Indians, Cornell University Press, Ithaca, 1974.

Nahmad, S., O. Klineberg, P. T. Furst y B. Myerhoff, El peyote y los huicholes, SEP, México, 1972.

Nájera C., M. I., El don de la sangre en el equilibrio cósmico: el sacrifi -

cio y el autosacrifi cio sangriento entre los antiguos mayas, UNAM, México, 1987.

Neumann, F. J., "The Flayed God and his Rattle-Stick: a Shamanic Element in Prehispanic Mesoamerican Religion", History of Religions, 15, 3, 1976, pp. 251-263.

Noguera, E., "El uso de anestésicos entre los aztecas", RMEH, 2, 5, 1928, pp. 162-169.

Nuttal, Z., "A Penitential Rite of the Ancient Mexicans", Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, Cambridge, 1904.

Olivier, G., "Conquérants et missionaires face au 'péché abominable': essai sur l'homosexualité en Mésoamérique au moment de la conquête espagnole", Caravelle, 55, 1990, pp. 19-51.

———, Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le

"Seigneur au miroir fumant" , Musée de l'Homme, París, 1997 (Mémoires de l'Institut d'Éthno logie, XXXIII), [Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca, T. Sule (trad.), FCE, México, 2004].

Orozco y Berra, Manuel, Historia antigua y de la conquista de México, 4 vols., Porrúa, México, 1960 [1880].

Padden, R. C., The Hummingbird and the Hawk. Conquest and Sovereignty in the Valley of Mexico, 1503-41, Ohio State University Press, Columbus, 1967.

Pasztory, E., Aztec Art, Abrams, Nueva York, 1983.

Payne, Edward J., History of the New World Called America, 2 vols., Londres, 1892-1899.

Piho, V., "Función y simbolismo del atavío azteca", Actes du 38e CIA (Stuttgart 1968), 2, pp. 377-384.

Piho, V., "La jerarquía militar azteca", Actes du 40 e CIA (Rome-Gênes 1972), 2, pp. 273-288.

Pohl, J. M. D., "Themes of Drunkenness, Violence, and Factionalism in Tlaxcalan Altar Paintings", RES, 33, 1998, pp. 130-199.

Prescott, W. H., The conquest of Mexico, 2 vols., Everyman's Library, Londres, 1909 [Historia de la conquista de México, A. Machado Libros / Océano, México, 2004].

Preuss, K. T., "Das Reliefbild einer mexikanischen Todes-Gottheit im Königlichen Museum für Völkerkunde zu Berlin", Verhandlungen der

Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, 1902, pp. 445-467.

———, "Die Feuergötter als Ausgangspunkt zum Verständnis der mexikanischen Religion in ihrem Zusammenhange", Mitteilungen der Wiener Anthropologischen Gesellschaft, 33, 1903, pp. 129-133.

———, "Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als träger des altmexikanischen Dramas", Archiv für Anthropologie, 1, 1903, pp. 130-188.

———, "Die Sünde in der Mexikanischen religion", Globus, núm. 83, 1903, pp. 253-257, 268-273.

———, "Der Ursprung der Menschenopfer in Mexico", Globus, 86, 1904, pp. 105-119.

———, Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter Mexikanischen Indianern, I. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörtebuch, Teubner, Leipzig, 1912.

Price, B. J., "Demystifi cation, enriddlement, and Aztec cannibalism: a materialist rejoinder to Harner", American Ethnologist, 5, 1, 1978, pp. 98-115.

Quezada Ramírez, N., Los matlatzincas: época prehispánica y época colonial hasta 1650, INAH, México, 1972.

Ragot, N., Les Au-delàs aztèques, Oxford, 2000 (Paris Monographs in American Archaeology, 7, BAR International Series, 881).

Read, K. A., Time and sacrifi ce in the Aztec cosmos, Indiana University Press, Bloomington, 1998.

Reichel-Dolmatoff, G., Los Kogi: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, 2 vols., Iqueima, Bogotá, 1950-1951.

Rialle, G. de, Mythologie comparée, Reinwald, París, 1878.

Río, Alma Elizabeth del, Bases psicodinámicas de la cultura azteca, Costa-Amic, México, 1973.

Robicsek, F., y D. M. Hales, "Maya heart sacrifi ce: cultural perspectives and surgical technique", en Ritual human sacrifi ce in Mesoamerica. A conference at Dumbarton Oaks, October 13th and 14th,

1979, E. H. Boone (ed.), Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, 1984, pp. 49-90.

Román Berrelleza, J. A., Sacrifi cio de niños en el Templo Mayor, INAH, México, 1990.

———, "Los entierros infantiles del Templo Mayor", América, Religión y Cosmos. Cuartas jornadas de historiadores americanistas, Santa Fe, Granada, 12 al 18 de octubre de 1990, Junta de Andalu-cía / Sociedad de Historiadores Mexicanistas, 1991, pp. 207-214.

———, "A study of skeletal materials from Tlatelolco", en To change place: Aztec ceremonial landscapes, D. Carrasco (ed.), University of Colorado, Niwot, 1991, pp. 9-19.

Rouget, G., La Musique et la transe: esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession, Gallimard, París, 1990.

Sagan, E., Cannibalism: human aggression and cultural form, Harper

& Row, Nueva York y Londres, 1974.

Santamarina Novillo, C., Las fuentes aztecas como narración: la muerte de señores, tesis de licenciatura, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1959.

Sauneron, S., y J. Yoyotte, "La naissance du monde selon l'Égypte ancienne", en La Naissance du monde, Seuil, París, 1959 (Sources Orientales, I).

Séjourné, Laurette, "Ensayo sobre el sacrifi cio humano", Cuadernos Americanos, 9, 5, 1950, pp. 165-171.

———, "Los sacrifi cios humanos: ¿religión o política?", Cuadernos Americanos, 17, 1, 1958, pp. 127-149.

———, La pensée des anciens Mexicains, F. Maspéro, París, 1966

[Pensamiento y religión en el México antiguo, Arnaldo Orfi la Reynal (trad.), FCE, México, 1957].

———, Teotihuacan métropole de l'Amérique, F. Maspéro, París, 1969

[Teotihuacan capital de los toltecas, G. S. Nettel (trad.), Siglo XXI, México, 1994].

———, *Altamerkianische Kulturen, Fischer, Fráncfort, 1971 [Antiguas culturas precolombinas, 20a ed., Josefi na Oliva de Coll (trad.), Siglo XXI, México, 1989].*

Seler, E., Das Tonalámatl aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde, 6, 2/4, 1988, pp. 67-209.

———, *"Die achtzehn Jahresfeste der Mexikaner (1 Hälfte). Altmexikanische Studien 2", Veröffentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde, 5, 2/4, 1899, pp. 67-209.*

———, *"Das Tonalamatl der Aubinschen sammlung und die Ver-*

BIBLIOGRAFÍA

475

wandten Kalendarbücher" Actes du 7e CIA, Berlín, 1890, pp. 521-735.

Seler, E., Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde, 5 vols., Asher & Co, Berlín, 1922-1923.

Sleeman, J. L., La secte secrète des thugs: le culte de l'assasinat aux Indes, Payot, París, 1934.

Smith, M. E., The Aztecs, Malden, Oxford, Blackwell, 1998.

Smyth, R. B., The aborigines of Victoria, J. Ferres, Melbourne, 1878.

Soustelle, Jacques, La pensée cosmologique des anciens Mexicains (Représentations du monde et de l'espace), Hermann, París, 1940

[Pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos. Representación del mundo y del espacio, M. E. Landa (trad.), Federación Estudiantil Poblana, Puebla, 1959].

———, *La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole, Hachette, París, 1955 [La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista, C. Villegas (trad.), FCE, México, 1956].*

Spence, L., The myths of Mexico and Peru, G. Harrap, Londres, 1913.

Spores, R., The Mixtec Kings and their People, University of Oklahoma Press, Norman, 1967.

Spranz, B., Göttergestalten in den mexikanischen Bilderhandschriften der Codex Borgia Gruppe, F. Steiner, Wiesbaden, 1964 (Acta Hum-blodtiana, 4).

Strebel, H., "Studien über Steinjoche aus Mexico und Mittel-Amerika", Internationales Archiv für Ethnographie, 3, 1890, pp. 16-61; 5, pp. 44-48.

Sullivan, H., "Nahuatl Proverbs, Conundrums, and Metaphors, Collected by Sahagún", ECN, 4, 1963, pp. 93-177.

———, "A Prayer of Tlaloc", ECN, 5, 1965, pp. 39-55.

Taggart, J. M., Nahuatl myth and social structure, University of Texas, Austin, 1983 [Estructura de los grupos domésticos de una comunidad de habla náhuatl de Puebla, A. S. de Hope (trad.), Conaculta, México, 1991].

Taube, K. A., "The Turquoise Hearth: Fire, Self-sacrifi ce, and the Central Mexican Cult of War", Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs, D. Carrasco, Lindsay Jones, Scott Ses-sions (eds.), University Press of Colorado, Boulder, 2000, pp.

269-340.

Tena Martínez, Rafael, El calendario mexica y cronografía, INAH, México, 1987.

476 BIBLIOGRAFÍA

Tena Martínez, Rafael, Mitos e historias de los antiguos nahuas, 2ª ed., Conaculta, México, 2011.

Ternaux-Compans, H., Voyages, relations et mémoires originaux pour servir à l'histoire de la découverte de l'Amérique, A. Bertrand, París, 1837-1841.

The Aztec Templo Mayor, E. H. Boone (ed.), Dumarton Oaks, Washington, 1987.

The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations, K. V. Flannery y J. Marcus (eds.), Academic Press, Nueva York y Londres, 1983.

Thomas, L. V., "Mythes africans d'hier et d'aujourd'hui", en Rencontres de religions, P. Maccana y M. Meslin (eds.), Les Belles Lettres,

París, 1986, pp. 72-93.

Thompson, J. E. S., "Sixteenth and Seventeenth Century Reports on the Chol Maya", American Anthropologist, 40, 1938, pp. 584-604.

———, Maya Hieroglyphic Writing. An Introduction, publ. 589, CIW, Washington, 1950.

Thomson, Basil, The Fijians: a study of the decay of custom, W. Heine-mann, Londres, 1908.

Todorov, T., La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre, París, Seuil, 1982 [La conquista de América. El problema del otro, 2a ed., F. Botton Burlá (trad.), Siglo XXI, México, 1989].

Townsend, R. F., The Aztecs, Thames and Hudson, Londres, 1992.

Tramond, J., Histoire universelle des pays et des peuples, vol. VIII, París, 1924.

Tylor, E., Primitive Culture, Murray, Londres, 1920.

———, La civilisation primitive, Reinwald, París, 1876.

Vaillant, G. C., Aztecs of Mexico. Origin, Rise and Fall of the Aztec Nation, Penguin Books, Baltimore, 1950 [La civilización azteca, 2a ed., S. Vasconcelos y M. Montero (trads.), FCE, México, 1973].

Valeri, V., "Wild Victims: Hunting as Sacrifi ce and Sacrifi ce as Hunting in Huaulu", History of Religions, 34, 2, 1994, pp. 101-103.

Van der Leeuw, G., La Religion dans son essence et ses manifestations, Payot, París, 1970 [1933].

Van Zantwijk, R., "Los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli", ECN, 6, 1966, pp. 177-185.

———, "Las organizaciones social-ecónomica y religiosa de los mercaderes gremiales aztecas", Boletín de Estudios Latinoamericanos (Ámsterdam), 10, 1970, pp. 1-20.

———, De Mexicaanse mensenoffers, 1977.

BIBLIOGRAFÍA

477

Van Zantwijk, R., The Aztec arrangement. The social history of pre-Spanish Mexico, University of Oklahoma Press, Norman, 1985.

Von Winning, Hasso, La iconografi a de Teotihuacan: los dioses y los signos, 2 vols., UNAM-IIE, México, 1987.

Wessing, R., y R. E. Jordaan, "Death at the Building Site: Construction Sacrifi ce in Southeast Asia", History of Religions, 37, 2, 1997, pp. 101-121.

Wolf, Eric, Peuples et civilisations de l'Amérique centrale des origines à nos jours, Payot, París, 1962.

———, The Valley of Mexico. Studies in pre-Hispanic ecology and so-ciety, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1976.

Wolfe, B. D., La fabulosa vida de Diego Rivera, Diana / SEP, México, 1970.

Ximénez, F., Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala (1715-1726), 3 vols., Tipografía Nacional, Guatemala, 1929-1939.

Zingg, R. M., La mitología de los huicholes, Secretaría de Cultura de Jalisco / El Colegio de Michoacán / El Colegio de México, Zapopan, 1998.

Zivie-Coche, Christiane, y F. Durand, Dieux et hommes en Égypte 3000 av. J.-C. 395 apr. J.-C, Armand Colin, París, 1991.

Zuazo, Alonso, "Carta del licenciado Alonso Zuazo al padre fray Luis de Figueroa, prior de la Meforada", en Joaquín García Icazbalceta, Colección de documentos para la historia de México, I, México, 1858, pp. 358-367.

Esta publicación se comparte con una licencia Creative Commons de tipo Atribución-No comercial-Compartir Igual

Uno de los aspectos que con más énfasis propagaron los cronistas españoles sobre la cultura azteca fue su vocación por el sacrifi cio humano. Recurriendo a descripciones tremendis-tas, confi guraron la imagen de una civilización ebria de sangre, a la que liquidaron en nombre de otras representaciones simbólicas. Desde entonces el debate ha sido profuso y no pocas veces ha estado lleno de imágenes retóricas o etnocén-tricas.

Ante la inmensa bibliografía y las controversias sobre el tema, Michel Graulich, uno de los investigadores sobre las culturas prehispánicas más reconocidos en Europa y en México, nos adentra al complejo simbolismo mexica revelando sus matices en un tono erudito y exhaustivo. Con gran tino comprende que no se pueden entender —ni siquiera esbozar—

todo el fenómeno y sus representaciones si no se toman en cuenta los resultados multidisciplinarios que engloba el que-hacer antropológico: interpretar a los actores y la cosmovisión mesoamericanos es ordenar y comparar todos los actos involucrados en el sacrifi cio. Sostuvo que para aquellas culturas se entrelazaba la voluntad azarosa de los dioses con la inexplicable humanidad que los constituía.

Vastamente documentado y haciendo gala de su agudeza expositiva, el autor no se limita a trazar una radiografía y lectura de los mitos, ritos y símbolos aztecas, sino que va más allá al articular paralelismos con otras grandes tradiciones religiosas alrededor del mundo.

Document Outline

- *Portada*
- *Abreviaturas*
- *Introducción*
- *I. Los mitos*
    - *1. La imagen del mundo y sus edades*
    - *2. Los mitos de autosacrificio por extracción de sangre*
    - *3. Los mitos sobre la creación del mundo*
    - *4. La falta de los dioses*
        - *Mixcoatépec*
    - *5. La falta de los hombres*
    - *6. El sacrificio en las peregrinaciones mexicas*
- *II. El mito en acción*
    - *1. Las fiestas regulares*
        - *El año solar*
        - *La Fiesta del Barrido (ochpaniztli)*
        - *Llegan los Dioses (teotleco)*
        - *La Fiesta de las Montañas (tepéilhuitl)*
        - *Espátula Rosa (quecholli)*
        - *Levantamiento de Banderas (panquetzaliztli)*
        - *Caída de las Aguas (atemoztli)*
        - *Estiramiento (o "Nuestro Vientre" o "Arrugado": títitl)*
        - *Crecimiento,Vivifi cación (izcalli)*
        - *Detención de las Aguas (atlacahualo) o el Árbol se Alza (cuahuitlehua)*
        - *Desollamientode Hombres (tlacaxipehualiztli)*
        - *Pequeña Vigilia (tozoztontli)*
        - *Gran Vigilia (huey tozoztli)*
        - *Sequía (?) (tóxcatl)*

        - Manducación del Potajede Maíz (etzalcualiztli)
        - Pequeña Fiesta de los Señores(tecuilhuitontli)
        - Gran Fiesta de los Señores(huey tecuílhuitl)
        - Ofrenda de Flores o PequeñaFiesta de los Muertos (tlaxochimaco, huey miccaíhuitl)
        - El Fruto que Cae o la Gran Fiesta de los Muertos(xócotl huetzi, huey miccaílhuitl)
        - La fiesta "secular" del Fuego Nuevo
        - Otras fiestas
        - Las fiestas móviles
    - 2. Los sacrificios irregulares
        - Fundación e inauguración
        - Guerras
        - Disfunciones del orden cósmico
        - Sacrificios privados
        - Diversos
        - Funerales
        - Conclusión
- III. Los actores del drama
    - 1. Los sacrificantes
        - Los guerreros
        - Los comerciantes
        - Otros gremios
        - Los calpulli
        - El clero
        - Señores y reyes
        - Otros sacrificantes
    - 2. Las víctimas
        - Los guerreros
        - Los esclavos
        - Los condenados
        - Nobles de la ciudad
        - Ciudadanos ordinarios

        - *Extranjeros*
        - *Niños*
        - *Personas marcadas*
        - *Vírgenes*
        - *Voluntarios*
        - *Conclusión*
    - *3. Los sacrificadores*
        - *Los sacerdotes*
        - *¿A quién representaban?*
        - *Los sacrificadores*
- *IV. El proceso del sacrificio*
    - *1. Los ritos preliminares*
        - *Ayunos y penitencias*
        - *Los dioses en la Tierra*
        - *Música y danza*
        - *El apercibimiento apaciguador*
        - *Entrar en la arena*
        - *La ascensión hacia losdioses*
    - *2. Los lugares, vías y medios de ejecución*
        - *Los lugares*
        - *Las piedras y los altares de sacrifi cio*
        - *Los instrumentos*
        - *La hora de la muerte*
        - *Ejecución y ofrenda*
        - *Los usos del cuerpo*
        - *Conclusión*
    - *3. Desenlace de los ritos*
        - *El festín caníbal*
    - *4. La apoteosis de los muertos*
- *Para concluir…*
- *Agradecimientos*
- *Bibliografía*
- *Contraportada*

ÍNDICE

Portada 1
Abreviaturas 6
Introducción 7
I. Los mitos 74
1. La imagen del mundo y sus edades 74
2. Los mitos de autosacrificio por extracción de sangre 81
3. Los mitos sobre la creación del mundo 89
4. La falta de los dioses 93
Mixcoatépec 115
5. La falta de los hombres 116
6. El sacrificio en las peregrinaciones mexicas 123
II. El mito en acción 153
1. Las fiestas regulares 153
El año solar 153
La Fiesta del Barrido (ochpaniztli) 167
Llegan los Dioses (teotleco) 172
La Fiesta de las Montañas (tepéilhuitl) 173
Espátula Rosa (quecholli) 174
Levantamiento de Banderas (panquetzaliztli) 177
Caída de las Aguas (atemoztli) 181
Estiramiento (o"Nuestro Vientre" o "Arrugado": tititl) 182
Crecimiento,Vivifi cación (izcalli) 184
Detención de las Aguas (atlacahualo) o el Árbol se Alza (cuahuitlehua) 186

Desollamientode Hombres (tlacaxipehualiztli) 188
Pequeña Vigilia (tozoztontli) 191
Gran Vigilia (huey tozoztli) 192
Sequía (?) (tóxcatl) 192
Manducación del Potajede Maíz (etzalcualiztli) 194
Pequeña Fiesta de los Señores(tecuilhuitontli) 195
Gran Fiesta de los Señores(huey tecuílhuitl) 197
Ofrenda de Flores o PequeñaFiesta de los Muertos (tlaxochimaco, huey miccaíhuitl) 199
El Fruto que Cae o la Gran Fiesta de los Muertos(xócotl huetzi, huey miccaílhuitl) 200
La fiesta "secular" del Fuego Nuevo 203
Otras fiestas 205
Las fiestas móviles 205
2. Los sacrificios irregulares 208
Fundación e inauguración 208
Guerras 213
Disfunciones del orden cósmico 216
Sacrificios privados 218
Diversos 221
Funerales 221
Conclusión 224
III. Los actores del drama 230
1. Los sacrificantes 230
Los guerreros 235
Los comerciantes 259
Otros gremios 278
Los calpulli 283

El clero 286
Señores y reyes 286
Otros sacrificantes 290
2. Las víctimas 292
Los guerreros 293
Los esclavos 320
Los condenados 327
Nobles de la ciudad 332
Ciudadanos ordinarios 334
Extranjeros 334
Niños 335
Personas marcadas 340
Vírgenes 343
Voluntarios 343
Conclusión 348
3. Los sacrificadores 355
Los sacerdotes 359
¿A quién representaban? 361
Los sacrificadores 369
IV. El proceso del sacrificio 391
1. Los ritos preliminares 391
Ayunos y penitencias 392
Los dioses en la Tierra 398
Música y danza 401
El apercibimiento apaciguador 413
Entrar en la arena 415
La ascensión hacia losdioses 416
2. Los lugares, vías y medios de ejecución 417

Los lugares 417
Las piedras y los altares de sacrifi cio 438
Los instrumentos 445
La hora de la muerte 465
Ejecución y ofrenda 468
Los usos del cuerpo 516
Conclusión 532
3. Desenlace de los ritos 532
El festín caníbal 534
4. La apoteosis de los muertos 578
Para concluir… 582
Agradecimientos 586
Bibliografía 587
Contraportada 623